افکار هگل

دکتر کریم مجتهدی

چاپ دوم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بِسۡمِ اللهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيمِ

افکار هِگِل

دکتر کریم مجتهدی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۹۰

سرشناسه : مجتهدی، کریم، ۱۳۰۹ -
عنوان و نام پدیدآور : افکار هگل / کریم مجتهدی .
مشخصات نشر : تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری : ک، ۴۹۱ ص.
شابک : ۱۰۰۰۰۰ ریال 978-964-426-463-4 :
وضعیت فهرست نویسی : فاپا
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس .
یادداشت : نمایه .
موضوع : هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱م.-- نقد و تفسیر
موضوع Hegel, Georg Wilhelm Friedrich– Criticism and interpretation :
موضوع : فلسفه آلمانی -- قرن ۱۹م.
شناسه افزوده : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رده بندی کنگره : ۱۳۸۹ ۷ الف ۳م /B۲۹۴۸
رده بندی دیویی : ۱۹۳
شماره کتابشناسی ملی : ۲۰۹۴۹۶۳



افکار هگل

مؤلف: دکتر کریم مجتهدی
ویراستار: لیلا صمدی، سحر دریاب
نمونه خوان: مژگان وثوق
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: ناصر زعفرانچی
ناظر چاپ: مجید اسماعیلی‌زارع
نسخه پرداز: فرزانه صادقیان
آماده سازی: عرفان بهاردوست
حروف‌نگار و صفحه‌آرا: طیبه اسماعیلی
طرح روی جلد: اعظم صادقیان
اجرای جلد: عطاا... کاویانی
چاپ اول: ۱۳۸۹ چاپ دوم: ۱۳۹۰
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: پیک فرهنگ
ردیف انتشار: ۶۵-۹۰
بها: ۱۳۵۰۰ تومان

شابک ۴-۴۶۳-۴۲۶-۹۶۴- ۹۷۸ ISBN 978-964-426-463-4

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

فهرست مطالب

و . افکار هگل

مختصری درباره چاپ دوم کتاب

هزار نسخه چاپ اول کتاب *افکار هگل* در مدت کمتر از یک سال به فروش رفته است که البته با مقایسه با کشورهای غربی به‌هیچ‌وجه رقم قابل ذکری نیست، ولی با در نظر گرفتن جنبه کاملاً تخصصی کتاب، همین را نیز می‌توان نشانی از توجه گروهی از فرهیختگان جامعه به تفکر اصیل فلسفی دانست که این خود مغتنم و در خور تأمل است. البته توقع نمی‌توان داشت که عامه مردم افزون بر نیازهای اجتناب‌ناپذیر مادی و انفعالات آنی زودگذر، به مفاهیم ریشه‌ای فرهنگ علاقه‌مند شوند. انسان به لحاظ حیاتی ـ به مانند هر جاندار دیگرـ مقهور زمان حال است و حافظه او به گذشته نزدیک تعلق دارد، همان طور که تخیل او فاقد قدرت بررسی ابعاد همه جانبه آینده است. بنا به تعریف، فرد فرهیخته در زمان بسیار طولانی‌تری از «حال» زندگی می‌کند و ذهن او با طیف وسیعی از امکانات ـ چه درمورد خود و چه درمورد موقعیت‌هایی که به تصور درمی‌آورد ـ روبه‌رو است: متفکر در نتایج تجارب گذشته انسان و طرح‌های احتمالی آتی او به تأمل می‌پردازد. از این جهت اگر فلسفه کاملاً تخصصی است، در عین حال نزد هر متفکری پایگاهی برای ایجاد تعمق همه جانبه در کل مظاهر فرهنگی انسان است. به همین دلیل است که فلسفه همیشه حیّ و حاضر به نظر می‌رسد و دلالت به نیروی جویندگی و نشاط روحی انسان دارد.

از طرف دیگر نگارنده به خوبی می‌داند که میان «مَن قال» و «ما قال» تفاوت زیادی است و نباید گفته‌ها را با توجه به اشخاصی که آنها را بیان کرده‌اند ارزیابی کرد، بلکه نفس مطلب را باید سنجید و از نیت و قصد گوینده صرف‌نظر کرد. با این حال به نحو مسلم در بسیاری از موارد، رابطه نزدیک «مَن قال» و «ما قال» را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا به هر ترتیب مقاصد، نیات و جهات ذهنی آگاه یا ناخودآگاه گوینده و شنونده فراتر از ظاهر صوری عبارات آنها می‌روند و چه بسا که تفهیم و تفاهم اغراض را میان طرفین بسیار دشوار و گاهی غیر

ممکن می‌سازند. البته علوم نیز در بعضی از موارد و خاصه علوم انسانی از احتمال سوء نیت‌های پنهان و آشکار در امان نمی‌مانند و ارزیابی تحقیقات و اعتبار محتوائی آنها به لحاظ کمی یا کیفی همیشه به یک صورت انجام نمی‌گیرد و به ناحق با موضع‌گیری‌های متفاوت و نادرست همراه می‌شود. احتمالاً در انظار عمومی مردم، در رشته فلسفه موضع‌گیری‌ها بیش از رشته‌های دیگر وجود دارند؛ بدون اینکه این مطلب را به تامه نادرست بدانیم ، باید بگوئیم که این عقیده بیشتر تعلق به افرادی دارد که در تمام عمر هیچ‌گاه به فلسفه نپرداخته‌اند و یا درمورد آن به آشنائی اجمالی اکتفاء کرده و بیش از آن را، اتلاف وقت تلقی کرده‌اند. بدون اینکه موضع‌گیری‌ها را در فلسفه انکار کنیم، باید توضیح دهیم که میان آنها تفاوت‌های زیادی دیده می‌شود؛ بعضی از آنها بسیار زودرس و عجولانه است که اصلاً جنبه فلسفی ندارند و از این لحاظ به فرهنگ عمومی صدمه وارد می‌آورند، ولی در هر صورت فلسفه فقط موضع‌گیری نیست، بلکه به نحوی رشته‌ای کاملاً تخصصی است و حتی موضع‌گیری‌ها در فلسفه بر خلاف رشته‌های دیگر، معمولاً بعد از آگاهی از امکانات مختلف به وجود می‌آیند و شناخت نفس مواضع ممکن، درباره مطالب نه فقط مضر نیستند بلکه عمیقاً لازم نیز می‌باشند. این عمل موجب می‌شود شخص اقلاً از جایگاه اصلی تفکر خود آگاه شود و فراموش نکند که جهل مرکب و سطحی اندیشی همیشه در کمین است و اولین موضع‌گیری لازم و مفید در درجه اول، مقابله با همین خطر احتمالی است. مشهورترین موضع‌گیری از این نوع، به سقراط تعلق دارد که عملاً معلم همه فلاسفه جهان محسوب می‌شود.

اگر مطالب این «مختصر» در اینجا منجر به لزوم ذکر نام سقراط می‌شود، بیشتر به این جهت است که سقراط همواره تبحر علمی را با صلابت وجدانی خود عجین ساخته و از این رهگذر یکی از اولین چهره شناخته شده در کل تاریخ تفکر انسانی است که «مَن قال» را صرفاً در جهت تضمین اعتبار و حقانیت «ماقال» به کار برده و حتی جان خود را در این مهم از دست داده است.

به هر طریق فلسفه را باید به جد گرفت و آن را نباید ملعبه و وسیله‌ای برای رسیدن به شهرت، مال و جاه قرار داد، خاصه که عملاً راه‌های آسان‌تری برای رسیدن به این اهداف

وجود دارد. اگر به فلسفه درست پرداخته شود، آن مسلماً محرک فکر و مقوّم حقیقت در حدّ انسانی خواهد بود و عمیقاً موجب رشد فرهنگ و دانایی خواهد شد، بدون اینکه هیچ‌گاه مسکن و مخدر ذهن شود و اسباب انحراف آن را فراهم آورد. نظام فکری هگل نمونه خوبی از این نوع تفکر است؛ زیرا در این فلسفه، صور عقلی در بطن حرکت منطقی امور دریافت می‌شوند، یعنی در مسیر مدوّر و در عین حال ارتقائی که بر اساس آن «لِنفسه» و «فی‌نفسه» به سوی یکدیگر سوق پیدا می‌کنند و از این رهگذر متفکر نیز ـ در حد امکانات فرهنگی و تاریخی خود ـ شریک در حرکت بنیادی عالم هستی می‌شود. به تصور نگارنده، کتاب افکار هگل از ابتداء با چنین روحیه‌ای به نگارش در آمده است و به این فلسفه الزاماً در جهت توسعه و گسترش آن توجه نشده، بلکه بیشتر به سبب ایجاد عمق و جلوگیری از سطحی‌اندیشی‌های متداول به آن پرداخته شده است.

با استقبال نسبی که از چاپ اول این کتاب به عمل آمده است، چاپ مجدد آن ضروری به نظر می‌رسد؛ به این منظور نگارنده یک بار دیگر متن کامل کتاب را به دقت خوانده و به لحاظ محتوایی، نیاز واقعی برای تغییر مطالب آن ندیده است، خاصّه که مقدمات و اهداف ذهنی او به عینه همان آنهایی است که در چاپ اول به آنها اشاره شده است. ولی در عوض به لحاظ اغلاط چاپی و خاصّه رسم‌الخط که امروزه در چاپ کتاب‌ها معضل بزرگی شده، به ناچار می‌بایست اصلاحاتی انجام گیرد. متأسفانه در چاپ اول به سبب سلایق ویراستارها، تعداد زیادی از کلمات به نحو یکدست و با رسم‌الخط واحد آورده نشده که این بار حتی‌المقدور به اصلاح آنها پرداخته شده است. البته نگارنده از تغییرات مدام که در رسم‌الخط فارسی عجولانه اِعمال می‌شود بسیار آزرده خاطر است، خاصه که اغلب توافق واقعی نیز وجود ندارد و این تغییرات هیچ‌گاه ثابت نمی‌مانند. در هر صورت فراموش نباید کرد که یک زبان بر اساس سنت خود زنده و پا برجا می‌ماند و هر نوع صدمه‌ای که به بدنه آن وارد بیاورند، روح اصلی آن را مضمحل و استمرار هزار ساله آن را بر باد می‌دهند. همچنین به سبب کلمات خارجی نیز که بی‌مهابا و بیشتر به منظور فضل‌فروشی در زبان فارسی آورده می‌شوند، به نظر می‌رسد که

طولی نخواهد کشید که زبان ما از رمق افتاده و صلابت خود را از دست خواهد داد. در هر صورت موقع آن رسیده است که در این زمینه‌ها نیز اقدام همه جانبه و مؤثری انجام گیرد.

به هر ترتیب در چاپ جدید کتاب، همچنین کلیه کلمات خارجی ـ جز کلمه دیالکتیک که در منطق هگل معنای خاصی دارد ـ در حاشیه نگه داشته شده‌اند و از طرف دیگر کل منابعی که مورد استفاده نگارنده بوده، اعم از فارسی یا خارجی، همچنان در آخر هر قسمت آورده شده‌اند. نظر شخصی نگارنده نیز به نحوی در مقدمه اصلی و در انتهای کتاب تحت عنوان «چند نکته نهایی» آمده است و آرزوی او اینست که برای رفع هر نوع سوء تفاهم احتمالی، خوانندگان محترم حتی‌المقدور اول، آن قسمت‌ها را با دقت مطالعه فرمایند.

در خاتمه افزون بر کلیه افرادی که به نحوی در شکل‌گیری و چاپ این کتاب از هیچ نوع مساعدت خودداری نکرده‌اند و در انتهای مقدمه چاپ اول از آنها تشکر شده است، در اینجا نیز باید از خانم معصومه دلداردیل که در تصحیح رسم‌الخط و اشتباهات متن، قبل از چاپ دوم، نگارنده را یاری کرده‌اند، سپاسگزاری شود. والسلام

مقدمه

شاید بتوان گفت که در اعصار مختلف تاریخی، افکار فلسفی به سبب شرایط و مقتضیات موجود اجتماعی بیشتر مورد استفاده‌های افراطی نادرست قرار گرفته و یا در مسیری که به‌ناچار عمل را از نظر مجزا می‌کند، آگاهانه یا ناآگاهانه، کاربردی کاملاً مخالف با نظر اصلی فلاسفه پیدا کرده‌اند. درست است که در این موارد عمل کاملاً در جهت مخالف نظر بوده است، ولی آیا بر این اساس و صرفاً به سبب احتمال انحراف، که گاهی ناگزیر پیش می‌آید، باید افکار را ارزیابی کرد و اعتبار آنها را زیر سؤال برد؟ آیا نمی‌توان آنها را فی‌نفسه در نظر گرفت و براساس محتوای واقعی آنها به قضاوت درست‌تری دست یافت؟ افکار هگل اغلب مورد بهره‌برداری‌های سیاسی نادرست قرار گرفته و حتی افکار افرادی چون افلاطون و بسیار دیگری ـ چه در دورهٔ باستان و چه بعداً با شدت بیشتر ـ از این خطر که همیشه در کمین فلسفه بوده، مصون نمانده است؛ صرفنظر از نیچه و امثال او که از این لحاظ جای خود را دارند و در مورد هریک به تحقیق جداگانه نیاز است تا بتوان موضع آنها را منصفانه قضاوت کرد.

هربرت مارکوزه[1] اعتقاد داشته است که در اواخر جنگ جهانی دوم، دو لشکری که شهر برلین را از شرق و غرب احاطه کرده بوده‌اند به دو بازوی چپ و راستی شباهت داشته‌اند که طبق دو تفسیر متفاوت و مخالف از فلسفهٔ هگل با هم درگیری پیدا کرده بوده‌اند تا براساس نتیجهٔ احتمالی آن سرنوشت سیاسی کلّ اروپا را تعیین کنند. این مطلب ضمن اینکه بر عمق و گستردگی فلسفهٔ هگل دلالت می‌کند به‌خوبی نشان می‌دهد که در هر صورت هیچ فلسفه‌ای ـ حتی اگر در درجهٔ بالایی از اهمیت باشد ـ به‌تنهایی نمی‌تواند

1. Marcuse (H.) (1898-1979)

ضامن صحت اجرای آن نوع عملی باشد که ظاهراً مطابق آن در شرف تحقق است. این مسئله را شاید بتوان از بدو پیدایش فلسفه و از زمانی که فیثاغورس آن را حُب حکمت خوانده است، صادق دانست. زیرا تحلیل نظر متضمن صحت عمل نیست و فاصلهٔ آن دو آن‌قدر زیاد است که برای اینکه واقعاً «حُب» به تحقق «حکمت» بیانجامد و از رهگذر آن به «سعادت» منجر شود، گویی به زمانی باوسعت کلّ تاریخ بشری نیاز است و در هر صورت راه بسیار طولانی در پیش است، اگر نخواهیم آن را نامحدود بدانیم. آرمان‌های بنیادی بشر تا به امروز انحصاراً در ناکجاآباد ذهنی او و آن هم به نحو بسیار مبهم باقی مانده و تصویر درست و قابل اجرایی از آن حتی در حدّ خیال ترسیم نشده است. این مسئله به نحوی نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که انسان می‌تواند شیفتهٔ مرام خویش باشد، حتی اگر در این زمینه موفقیتی به‌دست نیاورد و هر بار تحقق آن را به بعد مؤکول کند. هر چند چنین افرادی نادرند ولی در هر صورت حضور احتمالی آنها بر شأن و برتری انسان در این جهان دلالت دارد و روشن می‌کند که این جهان به‌تنهایی شاید جز نشانهٔ بسیار کوچکی از کمال و عظمت خداوند نباشد، ولی به‌عنوان موهبت و رحمت مسلم او میدان بسیار وسیعی از امکانات را پیش روی انسان قرار می‌دهد تا او بیش از پیش از ابعاد روحی خود آگاه شود و به مقیاس‌های آسمانی نفس خود پی ببرد. منظور اینکه بهتر است، برخلاف تصور عوام، «نظر» براساس ضوابط اصلی درونی خود سنجیده شود، زیرا «عمل» ملاک درستی برای آن نیست و اگر قرار باشد فقط به‌کاربرد عملی آنی و روزمرهٔ نظر توجه کنیم، حتی از پیشرفت واقعی مادی نیز محروم می‌مانیم و عمل ما از حدّ معرفت بسیار سطحی و مصرفی فراتر نمی‌رود. وقتی می‌گوییم که علم بدون عمل بی‌فایده است ـ که البته این گفته به لحاظی درست می‌نماید ـ آیا فکر می‌کنیم که عمل بدون علم چگونه است؟ حداقل زیان آن این است که معرفت سطحی همواره علم یقینی قلمداد خواهد شد و شناخت از محدودهٔ چشم تجاوز نخواهد کرد و ما از محدودهٔ فایده و مصلحت عملی فراتر نخواهیم رفت و هیچ‌گاه صاحب نظر نخواهیم شد. در این صورت، همیشه حق با آن کنیزک یونانی خواهد بود که طالس را به سخره گرفته بود که به آسمان‌ها چشم دوخته ولی چالهٔ جلو پایش را ندیده است. باید در این روایت تأمل بکنیم والّا ما نیز مصداقی از همان کنیزک خواهیم بود و احتمالاً از هر نوع رشد فرهنگی محروم خواهیم ماند.

عوام‌فریبی و سطحی‌اندیشی همیشه آسان است و حتی گاهی ظاهراً مقبول هم می‌نماید، ولی آیا واقعاً باید استعدادهای شناخته‌شده و خاصّه شناخته‌نشدهٔ بشر را در همین حدّ نگه داشت و از توجه به امکانات آتی او خودداری کرد؟ یکی از هشدارهای اصلی اکثر فلاسفه به عالم بشری در این زمینه بوده است. منظور از معرفت‌شناسی نیز همین است، یعنی بحث و بررسی دربارهٔ منشأ و محتوا و اعتبار شناخت نزد انسان.

اختصاص این کتاب به شناخت افکار هگل به‌هیچ‌وجه به‌این معنا نبوده است که نگارنده بر افکار او صحّه می‌گذارد و یا با گفته‌های این فیلسوف و مکتب خاصّ او موافق است. به‌هرترتیب، فلسفه میدان تقابل افکار است و این اعتبار زیربنایی و قدرت سازندگی آن را ـ اگر هم ظاهراً نمایان نباشد ـ تضمین نمی‌کند. به‌همین سبب، کسی که سودای تفکر بر او عارض شده است ناگزیر با مسائل و سؤال‌های زیربنایی و نجواهای درونی روبه‌رو می‌شود که البته نباید از این موضوع باکی به خود راه داد. افرادی که با دقت به مطالعهٔ محاورات افلاطون پرداخته‌اند احتمالاً در لحظاتی متوجه شده‌اند که آنچه در این محاورات عجیب می‌نماید این نیست که گروهی در مورد موضوع خاصی موضع‌گیری و اظهار نظر می‌کنند، بلکه این است که گفتگوهای آنها به‌نحوی جنبه‌های مختلف مسائل را در درون خوانندهٔ احتمالی انعکاس می‌دهد و او ناخواسته دغدغه‌های پنهانی و ناگفته‌های باطنی‌اش را در کلام آنها می‌یابد و خود نیز به لحاظی پرسشگر و به لحاظ دیگر پاسخگو می‌شود. از این جهت شاید با اندکی افراط‌گویی بتوان تصور کرد که هر خوانندهٔ دقیق و علاقه‌مند افلاطون این احساس را پیدا می‌کند که گویی او نیز قبل از تولد با مسائل فلسفهٔ افلاطون آشنا بوده و آن مسائل همیشه نزد او وجود داشته است. در عین حال، او درمی‌یابد که الزاماً با آن افکار و نتایج ناشی از آنها موافق نیست، خاصّه که در این محاورات نتایج اغلب مبهم می‌مانند و یا اصلاً بیان نمی‌شوند. شاید راز ماندگاری آثار افلاطون و شهرت فوق‌العادهٔ تفکر او همین بوده است، یعنی یادآوری امکانات بالقوهٔ روح انسان و اشاره به نیازهای اجتناب‌ناپذیر درونی او. به‌عبارت بهتر، همان‌طور که هگل اشاره کرده است و ما در فصول پایانی کتاب حاضر گفتهٔ او را در این زمینه تحلیل خواهیم کرد، یادآوری همان «حُب» است، بدون اینکه هنوز به صورت «حکمت» درآمده باشد. منظور اینکه فلسفه الزاماً در جهت تأیید افکار یک فیلسوف معین اعم از غربی یا حتی شرقی

نیست، بلکه معنای اصلی و کاربرد مؤثر آن به‌لحاظ آموزشی در نشان دادن تقابل افکار مختلف در سطوح و درجات متفاوت است. به‌همین منظور، در بعضی از قسمت‌های این کتاب نواقص و ضعف‌های فکری هگل مورد اشاره قرار می‌گیرد و «وضع مجامعی»[1] که او در دیالکتیک خود آن را تجویز می‌کند، زیر سؤال برده می‌شود. همچنین موارد زیادی نشان داده می‌شوند که هگل از دیالکتیک گاهی بسیار سطحی و به نحو مصادره به مطلوب استفاده کرده است. او گاه آنچه را که به سبب ملاحظاتی پذیرفته و یا با جوّ حاکم بر جامعه و اوضاع سیاسی دوره‌ای خاص مناسب تشخیص داده «وضع مجامع» ضروری و اجتناب‌ناپذیر تاریخی قلمداد کرده است. آنچه برای نگارنده در مورد فلسفهٔ هگل بیش از هر چیز دیگر مهّم بوده است نفس تفکر او و امکان دقت در تقابل میان افکار او با گفته‌های دیگران و احتمالاً تشخیص چگونگی تعاملی بوده که میان آنها برقرار می‌شده است. بیشتر براساس همین معنی بوده که نگارنده همواره فلسفه را زیربنای فرهنگ و بستر لازم برای پیشرفت تجلیات مختلف آن دانسته است و امروزه نیز هنوز چنین می‌پندارد.

برای اینکه به موضوع اصلی کتاب برگردیم، لازم است یادآوری کنیم که شهرت فوق‌العادهٔ هگل در دههٔ دوم قرن نوزدهم در آلمان به‌مرور از مرزهای کشور فراتر رفته و تفکر او ـ با ترجمهٔ بعضی از آثارش و یا نشر نوشته‌های مختلف تحلیلی دربارهٔ افکار وی ـ در کشورهای دیگر خاصّه در انگلستان و فرانسه و ایتالیا و حتی روسیهٔ دورهٔ تزاری نیز مطرح شده است. در برخی موارد، افکار او علاوه بر مطرح شدن در دانشگاه‌ها و مراکز رسمی تعلیماتی به انحای مختلف و گاهی همراه با جنجال مورد استفادهٔ سیاستمداران و دولتمردان نیز قرار گرفته است. گاهی از افکار هگل در نگارش و تنظیم مرام‌نامه‌ها و دستورالعمل‌های سیاسی و حزبی ـ اعم از راست یا چپ ـ استفاده شده است و در نتیجه گروه زیادی از متفکران عکس‌العمل‌های شدیدی نیز علیه این نوع تفکر نشان داده‌اند. شاید رواج فلسفه‌های نوکانتی[2] و فلسفه‌های تحصّلی[3] را از هر نوعی که باشد در نیمهٔ دوم

1. Synthèse
2. Néokantisme
3. Positivisme

قرن نوزدهم و پدیدارشناسی هوسرل[1] را در اوایل قرن بیستم بتوان از نمونه‌های مشهور در این زمینه به حساب آورد. اگر نگوییم که این وضع به‌عینه ادامه داشته است، به‌هرحال می‌توانیم رگه‌هایی از این نوع عکس‌العمل‌ها را در آثار زیادی از متفکران عصر معاصر تشخیص بدهیم.

در ایران، نام هگل گاهی در نوشته‌های منورالفکران دورهٔ ناصری آورده شده است، ولی به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از آنها اطلاعات واقعاً دقیقی دربارهٔ او نداشته‌اند. این منورالفکران به صورت کلی از نام هگل همراه با نام‌های بعضی از متفکران دیگر ـ بدون اینکه به وجوه تفارق آرای آنها توجهی بکنند ـ در شعارهایی که علیه استبداد و خرافات رایج بوده است، استفاده می‌کرده‌اند. حال آنکه هگل اساساً مخالف روح حاکم بر عصر روشنگری و منورالفکری نوع انگلیسی و فرانسوی بوده و مثل هردر[2] ورود این نوع فرهنگ را به کشور آلمان عامل انحطاط تلقی می‌کرده است. در هر صورت، طبق اسناد و مدارک موجود در ایران، نام هگل در نوعی ادبیات مربوط به پیش از نهضت مشروطیت و حتی مقارن آن ـ حداقل نزد متجددان فرنگی‌مآب ـ آورده می‌شده است، بدون اینکه واقعاً کسی به شناخت افکار او پرداخته باشد.

در دوره‌های بعدی، از افرادی که به نحو جدّی‌تر از او صحبت کرده‌اند، می‌توان محمدعلی فروغی را نام برد. او پس از آنکه در پایان جلد دوم (چاپ ۱۳۱۸) کتاب خود، *سیر حکمت در اروپا*، شرح نسبتاً مفصلی در مورد کانت آورده است، در ابتدای جلد سوم همان کتاب (چاپ ۱۳۲۰) باعنوان کلی حکمای آلمان (سدهٔ نوزدهم) بحثی را دربارهٔ فیخته شروع کرده و سپس به شلینگ و هگل پرداخته است (در آن کتاب جمعاً ۴۱ صفحه به هگل اختصاص داده شده است). فروغی افزون بر اشاره به زندگینامهٔ هگل سعی کرده است کل نظام فکری او را (مطابق تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ معروف در *دایرةالمعارف علوم فلسفی*) در سه مقطع بنیادی، یعنی منطق که همان هستی‌شناسی است و فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح، بیاورد. او به‌اختصار اشاره می‌کند که نزد هگل رابطهٔ ناگسستنی میان «جوهر» و «فاعل شناسا» برقرار می‌شود و فلسفهٔ این فیلسوف «سیر عقل در تکوّن کاینات» است.

---

1. Husserl (E) (1859-1938)

2. Herder (1743-1803)

البته مراد هگل این نیست که «تکوّن کاینات مانند تعقل معقولات از وجود آغاز کرده و به ترکیب مقولات راه پیموده به مقصد یعنی به کمال می‌رسد، بلکه تصورش این است که در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است، سلوک عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعیّنات است به قوهٔ انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل می‌کنیم و از آن اصل فروعی را که مذکور داشتیم، برمی‌آوریم.»[۱] در ادامه، فروغی در مورد کار خود توضیح می‌دهد که «با همهٔ تفصیلی که دادم و رنجی که بردم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم و شاخ و برگ‌های مطلب را بزنم تا منظور هگل را روشن کنم، از بس فکرش پیچیده است، می‌ترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم، جز اینکه نه این کتاب بیش از این گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا می‌دارم.»[۲]

قسمت اولِ نقل قول‌های کوتاهی که از متن فروغی آوردیم به‌خوبی معلوم می‌دارد که او در فلسفه هگل به رابطهٔ ضروری دیالکتیکی میان شناخت و هستی و یا اثبات و ثبوت دقت کافی نداشته و نتوانسته است دریابد که تقابل میان آن دو به نوعی تعامل منجر می‌شود و آنها را به سوی یکدیگر سوق می‌دهد تا در نهایت بر هم منطبق شوند. با این‌حال، انصاف حکم می‌کند قبول کنیم که فروغی حداکثر همت خود را به کار بسته است تا شخصاً در مورد مسائل فلسفهٔ هگل تفکر کند و در محدودهٔ امکانات آن دوره به‌نحوی گزارش اجمالی ولی سالمی را از این فلسفه فراهم آورد که در آن عصر در جهت آشنا کردن خوانندگان احتمالی با چنین افکاری می‌توانسته است مفید فایده باشد. البته بعد از فروغی، مقارن سال‌های جنگ جهانی دوم و خاصّه ورود متفقین به‌ایران و فعالیت‌های سیاسی افراطی چپ و راست، افکار هگل بدون اینکه واقعاً شناخته و ارزیابی شود، به نحو افواهی، به‌عنوان نحلهٔ «اصالت معنی»[۳] فاقد محتوا و مردود اعلام شده است. طرفداران «اصالت ماده»[۴] در تهرانِ آن عصر صرفاً در جهت تفتیش افکار و ممانعت

---

۱ . ر.ک به محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، چاپ اول: چاپخانهٔ بانک ملی ایران، تهران ۱۳۲۰، ص ۵۸ و ۵۹.

۲ . همان‌جا

3. Idéalisme

4 . Materialisme

از تفکر از هر نوعی که باشد به‌شدت فعال و درکار بوده‌اند تا مبادا به‌محتوای مرام‌نامه‌های واحد و انحصاری آنها و جزمیتی که مقبول می‌دانسته‌اند، خدشه‌ای وارد شود. البته این وضع که بر تمام شئون فرهنگی حاکم بوده عملاً به‌عنوان وسیله‌ای برای استخدام جوانان در جهت منافع تک‌حزبی متداول وابسته به کار می‌رفته است. طی دهه‌های بعد، چه در دانشگاه و چه خارج از مراکز رسمی، گاهی توجه سالم‌تری به فلسفه و شاید هم به فلسفهٔ هگل شده است. دو دهه بعد از دوره‌ای که به آن اشاره کردیم، شاید بهترین نمونه‌ای که در این مورد می‌توان ذکر کرد، همان ترجمهٔ حمید عنایت از نوشتهٔ و.ت. استیس است.[1]

در ابتدای این ترجمه یک سالشمار زمانه و زندگی هگل به‌تفصیل آورده شده که حتی امروز بعد از حدوداً چهل سال هنوز کاملاً معتبر به نظر می‌رسد. به‌همین سبب، نگارنده در کتاب حاضر سالشمار زندگی هگل را بسیار به‌اختصار آورده است و خوانندگان را در مورد مطالب جزئی به همان منبع ارجاع می‌دهد. همچنین پیش‌گفتار مترجم که بالای صفحهٔ آن شعری از مولانا (این جهان یک فکرت است از عقل‌کلّ/ عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسُل) آورده شده، خواندنی است و راهنمای خوبی برای خوانندگان احتمالی است. ولی اطلاعات فلسفی مترجم در بسیاری از موارد کافی به نظر نمی‌رسد و چه‌بسا صرفاً صورت ظاهری عبارات را آن‌هم به لحاظ ادبی حفظ کرده است که معنای لازم فلسفی را نمی‌رساند. گویی این ترجمه را نیز؛ همانند بسیاری از ترجمه‌های دیگری که در ایران از فلسفه‌های غربی صورت می‌گیرند، خوانندگان احتمالی فقط بعد از آنکه مطالب را در جای دیگر فرا گرفتند، می‌توانند مورد استفاده قرار دهند. با این‌حال، نمی‌توان بعضی از مزایای این ترجمه را به‌کلی نادیده گرفت و نگارنده دربارهٔ برخی از مطالب و اصطلاحات نه تنها در مورد کتاب حاضر بلکه در مورد آثار قبلی خود نیز به همان ترجمه رجوع کرده است.

به‌هرترتیب، هگل اولین فیلسوف غربی نیست که در دورهٔ معاصر مورد توجه ایرانیان بوده و گاهی با کاربردهای مختلف افراطی از جمله برداشت‌هایی با اغراض غیرفرهنگی روبه‌رو شده است. البته این موضوع به‌هیچ‌وجه منحصر به ایران نیست و در بعضی از

---

۱ . ستیس و. ت. (W.T. Stace 1886-1967) *فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ حمید عنایت، شرکت سهامی کتابهای جیبی تهران، چاپ اول: ۱۳۴۷.

ممالک دیگر از جمله در زادگاه خود فیلسوف یعنی آلمان نیز چنین سوءاستفاده‌هایی دیده می‌شود. شاید از ابتدای پیدایش فلسفه به معنای تفکر مستقل و آزاد عقلی، فلسفه در واقع ندرتاً مستقل و آزاد بوده است و عموماً همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، نظر فلاسفه در مسیر حرکت از «نظر» به «عمل» بارها و بارها تحریف شده و در نهایت آنچه عمومیت پیدا کرده فقط صورت بی‌محتوائی از آن بوده است. منظور اینکه گاهی فلسفهٔ مشخصی به‌مرور بیش از پیش انحطاط می‌یابد و به چیزی منجر می‌شود که فلاسفهٔ اصلی علیه آن به مبارزه برخاسته بوده‌اند، یعنی سطحی‌اندیشی و بدتر از آن جهل مرکب. در هیچ رشته‌ای به اندازهٔ فلسفه ضرورت حفظ سلامت و صلابت آن احساس نمی‌شود، زیرا در یک جامعهٔ معین هرگاه اوصاف اصلی مقوّم تفکر فلسفی از آن سلب شود نه‌تنها نفس فلسفه بلکه کلّ رشته‌های دیگر نیز، حتی آنها که ملاک‌های کاربردی و مصرفی خود را در جهت اثبات حقانیت و استحکام خود به کار می‌برند، دچار انحطاط می‌شوند و میدان عمل از دست متخصصان واقعی خارج می‌شود و فرهنگ نیز متزلزل و بی‌دفاع می‌ماند و مورد تاخت و تاز سوءاستفاده‌کنندگان قرار می‌گیرد. در بطن جامعهٔ معینی، هیچ رشته‌ای نمی‌تواند به اندازهٔ فلسفه حافظ پیشرفت و کاربرد درست علوم باشد، البته به شرطی که بتواند ـ همان‌طور که اشاره شد ـ در درجهٔ اول سلامت و صلابت خود را حفظ کند. به‌همین دلیل، فلسفه باید کوششی باشد که در جهت پاسداری از طراوت حُب به حکمت انجام می‌شود، زیرا بدون این طراوت تفکر در معرض اضمحلال و بدتر از آن در معرض اسارت قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر، باید گفت که نگارنده از بدو شروع به تحصیل در دانشگاه سوربن پاریس کشش و جذابیت فوق‌العادهٔ فلسفهٔ هگل را احساس می‌کرده است، ولی تمام استادان معتبر متفق‌القول بیان می‌کرده‌اند که بدون فراگیری مقدمات و آشنایی با افکار فلاسفهٔ بزرگی چون افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و کانت و بسیاری دیگر نمی‌توان به‌صورت جدی به فلسفهٔ هگل پرداخت. به‌همین سبب، او به‌نحوی به کف‌النفس رضایت داده و مطالعهٔ تخصصی دربارهٔ هگل را به بعد موکول کرده است و به‌ناچار موضوع رسالهٔ کارشناسی ارشد خود را به راهنمایی ژان وال[1] به بحث دربارهٔ «تحلیل استعلایی

1. Wahl (J.) (1888-1974)

کانت» اختصاص داده است. هرچند آشنایی با فلاسفهٔ صاحب‌نام قبلی برای شناخت درست افکار هگل نهایت اهمیّت را دارد، ولی برای تعمق در آنها همچنین به فهم نظرات هگل نیاز است. در نتیجه، ناگزیر فقط براساس این رفت و برگشت‌هاست که می‌توان به عمق فلسفه به‌طور کلی پی برد. حتی می‌توان گفت که بدون تأمل در افکار هگل شاید هیچ‌گاه نتوان به اهمیت تاریخ فلسفه و تنوع افکار و در عین حال به تعامل میان آنها واقف شد، چه هگل بیش از هر متفکر دیگر در کل تاریخ فلسفه به نفس فلسفه و حرکت جوهری آن توجه کرده است و هیچ متفکر دیگری ـ جز شاید افلاطون ـ به اندازهٔ او فلسفه‌زده نبوده است. به معنائی، گویی کلّ افکار فلاسفهٔ بزرگ در نظام فکری هگل تحقق عینی یافته و نزد هیچ متفکر دیگری به اندازهٔ او فلسفه و صرف فعل تفکر به نفس فلسفه‌شناسی مبدل نشده است. در این زمینه حتی می‌توان گفت که نزد هگل وسیله به صورت هدف نهایی درآمده و نیاز به فلسفه همان نیاز به آرمان شده است. به عقیدهٔ نگارنده، کسی که به فلسفه علاقه دارد، نمی‌تواند از جذابیت افکار هگل مصون بماند و اگر به فلسفه علاقه نداشته باشد، احتمالاً با تأمل در افکار هگل و امثال او می‌تواند این علاقه را در خود ایجاد کند، حتی اگر کاملاً ضد هگل و فلسفهٔ او باشد و صورت و محتوای آن را نادرست تلقی کند و هیچ‌گاه ـ مانند خود نگارنده ـ قبول نداشته باشد که طبق نظرهگل صورت و محتوا و اثبات و ثبوت و منطق و وجودکاملاً بر هم منطبق شوند.

نگارنده، بعد از بازگشت به ایران و طی سال‌های متمادی تدریس فلسفهٔ غربی در دانشگاه تهران و مراکز آموزشی دیگر، سه کتاب دربارهٔ فلسفهٔ هگل انتشار داده و این چهارمین کتاب مستقل وی در این زمینه است. او همچنین مقالات و تحقیقات زیادی دربارهٔ بعضی از جنبه‌های دیگر تفکر این فیلسوف به‌صورت جداگانه در تعدادی از کتاب‌های قبلی خود منتشر کرده است. این کتاب حاوی مطالب و موضوعات زیادی است که در نوشته‌های قبلی آورده نشده و اساساً نگارنده بیشتر برای افزایش اطلاعات شخصی خود به این تحقیقات جدید پرداخته است. در واقع، نظر اصلی او این بوده که بیشتر دانشجویی کرده باشد و اولویت را از آن تعلّم خود بداند، نه الزاماً تعلیم دیگران. به‌هرترتیب این بار نیز ـ به‌عنوان مدرّس فلسفهٔ غرب ـ به‌رابطهٔ تنگاتنگ تعلم و تعلیم کاملاً توجه داشته و این را ضابطهٔ اصلی سلامت آن دو تلقی کرده است. همچنین برای اینکه میان

بحث‌های مختلف کتاب تناسبی برقرار شود و بتوان جایگاه مطالب را در نظام کلی فلسفهٔ هگل مشخص کرد، ناگزیر در قسمت‌های اول کتاب چند فصلی را نیز به گزارش بحث‌های شناخته‌شدهٔ هگل اختصاص داده است تا از این رهگذر ترتیب تاریخی انتشار سه کتاب اصلی هگل یعنی *پدیدارشناسی روح* و *منطق* و *دایرةالمعارف علوم فلسفی* حفظ شود. با این‌حال، چون قسمت اول *دایرةالمعارف*... یعنی بحث منطق را نگارنده در یکی از کتاب‌های قبلی خود، *منطق هگل*، تلخیص کرده است، در مورد این کتاب بیشتر به پیش‌گفتارهایی توجه کرده که هگل در سه چاپ مختلف اثر خود آورده است. البته جا دارد که به منطق هگل اهمیّت بیشتری داده شود، چه در واقع آن زیربنای اصلی فلسفهٔ اوست و اصلاً در درجهٔ اول همان «هستی‌شناسی»[1] به معنای اخص کلمه است و به‌همین دلیل در جهت توجیه همه‌جانبهٔ بنیادی ـ ثبوتی و اثباتی ـ نحلهٔ اصالت معنی به سبک اوست. زیرا وقتی که اصالت صورت معقول[2] به نهایت شکوفایی و کمال خود می‌رسد کاملاً جنبهٔ «اصالت معنی»[3] پیدا می‌کند، آن هم به نوعی که تمامیّت واقعیت را براساس تضاد درونی آن در برمی‌گیرد و جهت حرکت عقل را نمایان می‌کند، و همین در واقع چکیدهٔ فلسفهٔ هگل است.

در عین‌حال، در این کتاب اندکی نیز به فلسفهٔ طبیعت و بعضی از قسمت‌های فلسفهٔ روح پرداخته شده است، ولی به‌طورکلی سعی بر این بوده که اگر بحث‌ها کامل و همه‌جانبه نیستند، حدّاقل تقدّم و تأخر آنها مراعات شود و به انسجام تفکر واحد حاکم برکلّ مجموعه صدمه‌ای وارد نیاید. البته بعد از اشاره به فلسفهٔ روح، از آنجا که هگل در انتهای کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* نام جلال‌الدین رومی مولانا را ذکر کرده و ترجمهٔ آزاد شاعر بنام آلمانی یعنی روکرت[4] را از یکی از شعرهای مولانا آورده است، تحقیق کوتاهی نیز به این موضوع اختصاص داده شده که براساس آن احتمالاً می‌توان بعضی از سوءتفاهم‌های رایج دربارهٔ این موضوع را برطرف کرد. بحث‌های اصلی کتاب حاضر بیشتر

1. Ontologie
2 . Conceptualisme
3. Idéalisme
4 . Ruckert (F.) (1788-1866)

به مطالبی اختصاص داده شده که قبلاً به این وسعت در ایران مطرح نبوده‌اند، یعنی درس‌نوشته‌هایی که هگل در مقاطع مختلف زمانی، حدوداً طی بیش از دو دهه، دربارهٔ تاریخ فلسفه تدریس کرده است. او در این درس‌نوشته‌ها موضوع‌ها و مطالب خود را هر بار به‌عینه تکرار نکرده و در این زمینه‌کتاب مستقلی نیز به نگارش درنیاورده است. به‌همین دلیل، معمولاً این مطالب براساس بعضی از یادداشت‌های او و یا بیشتر براساس جزوه‌های درسی دانشجویان متعددی که طی دوره‌های مختلف در حوزه‌های درسی او شرکت کرده‌اند، بررسی می‌شوند و نگارنده نیز به‌همان متون ـ البته به زبان فرانسه ـ رجوع کرده است. در این درس‌نوشته‌ها، افزون بر فلسفه‌های غربی، مطالبی نیز در مورد فلسفه‌های سنتی رایج در چین و هندوستان دیده می‌شود و گاهی اشاره‌های کوتاهی به فرهنگ‌های دیگر از جمله ایران باستان به چشم می‌خورد. البته هگل را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان متخصص واقعی فلسفه‌های شرقی دانست و همان‌طور که بعداً به‌تفصیل خواهیم آورد، منابعی که خود او در این زمینه ذکر می‌کند تماماً به افرادی تعلق دارد که در انگلستان و فرانسه و گاهی هم در آلمان دربارهٔ این مطالب گزارش‌هایی را فراهم آورده‌اند. گویی هگل با رجوع به این منابع بیشتر می‌خواهد ـ به‌عنوان فرد کنجکاو و علاقه‌مند به تحقیق ـ دامنهٔ اطلاعات خویش را گسترش دهد و از دایرهٔ شمول تخصصی خود فراتر برود و یا شاید مطابق با روش چهارم دکارت، یعنی شمارش و استقصاء،[1] می‌خواهد معانی خاصی را که در سنت‌های فلسفه‌های غربی به دست آورده است به حصر استقرایی در فرهنگ‌های دیگر نیز بررسی کند و عنداللزوم از نحوهٔ گسترش و ابعاد آنها سردربیاورد. از این لحاظ، اگر در گفته‌های هگل قدرتی دیده شود، صرفاً علاقهٔ او به جنبه‌های متفاوت گسترش فلسفه در جهان است و تحلیل‌ها و به‌ویژه نظرهای خاصّ او دربارهٔ فلسفه‌های شرقی واقعاً نمی‌توانند برای افرادی که امروزه دربارهٔ این موضوع‌ها به تحقیق و تفحص می‌پردازند، مفید فایده باشند. بدون شک، از آن زمان تا به امروز، اطلاعات بسیار بیشتری دربارهٔ این مسائل به دست آمده که یقیناً با دقت و وسعت زیادی از آنها صحبت شده است. در هر صورت، چون در اینجا توجه اصلی نه به فلسفه‌های شرقی، بلکه صرفاً به‌افکار

1. Enumération

هگل است، باید در نظر بگیریم که او در این مسائل بیشتر با چه منابعی سر و کار داشته و چگونه و با چه هدفی می‌خواسته است در آنها غور و تفحص کند.

افزون بر فلسفه‌های شرقی، در نوشتهٔ حاضر دربارهٔ توجه خاص هگل به یونان باستان و فلاسفهٔ آن سرزمین و به نحو اختصاصی‌تر دربارهٔ نظر او نسبت به فلسفهٔ افلاطون صحبت شده است. در این زمینه، علاوه بر تفسیرهای متخصصان، تلخیص‌هایی نیز از عین جزوهٔ دانشجوی مشهوری به نام کریسهِم آورده شده که درخور تأمل است.

در ادامه، نوشته‌ای نیز به فلسفهٔ حق از نظرگاه هگل اختصاص داده شده که احتمالاً او این اثر را با ملاحظه‌کاری‌های خاصی نوشته است و به‌همین جهت اتهام فیلسوف دولتی به او زده‌اند ـ البته ممکن است اکثر فلاسفهٔ بزرگ آلمانی در مظان این اتهام قرار بگیرند. به‌هرترتیب، این بحث در فهم کلّ نظام هگل حائز اهمیّت خاصی است و نمی‌توان از آن صرفنظر کرد و شاید در نهایت بتوان در آن با نوع خاصی از کاربرد دیالکتیک آشنا شد و توجه پیدا کرد که او چگونه در تقابل میان خانواده (وضع)[1] و جامعهٔ مدنی (وضع مقابل)[2] می‌خواهد به دولت که همان (وضع مجامع)[3] باشد، برسد. صرفنظر از نظام کلی تفکر او، این سؤال بیش از پیش به نحو اجتناب‌ناپذیر طرح می‌شود که آیا آنچه وی دیالکتیک می‌نامد در نهایت ـ حدّاقل در مورد سیاست ـ به مصادره به مطلوبِ ملاحظه‌کارانه منجر نمی‌شود؟ البته نباید فراموش کرد که فلسفهٔ حق هگل نیز مانند بحث‌های دیگر او دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ و تاریخ فلسفه و فلسفهٔ هنر و دین مورد شرح و تفسیرهای زیادی ـ اعم از موافق و غیرموافق ـ قرار گرفته است که همین نیز به نحوی بر امکانات زیاد افکار او دلالت می‌کند. در اینجا بی‌وجه تشخیص نداده‌ایم که حدّاقل یک تفسیر از فلسفهٔ حق او را از نظرگاه اریک وی،[4] استاد فرانسوی، بیاوریم، بدون اینکه اعتبار آن را عجولانه تأیید یا تکذیب کنیم. به نظر نگارنده، هر نوع فلسفه برای اینکه بتواند کلّ جنبه‌های آموزشی خود را بروز دهد و کنجکاوی ذهن را درجهت تأمل بیشتر برانگیزد، تعمق درآن باید به

---

1. Thèse
2 . Antithèae
3 . Synthèse
4. Weil (E.) (1904-1977)

نحوی در اوضاع و احوال و جوّ کلّی محاورات افلاطونی قرار بگیرد. به عبارت دیگر، باید با توجه به نظرگاه‌های مختلف ممکن و با سنجیدن نتایجی که ضرورتاً از هریک از آنها ناشی می‌شود و با دقت در اهدافی که احتمالاً در بیان آنها در کار است ـ اعم از صادقانه یا توأم با سوءنیت ـ به ارزیابی درست آنها پرداخته شود.

ادعا بر این نیست که مجموعهٔ تحقیقات این کتاب کامل و فاقد هر نوع عیب و نقص است. به‌هرحال، مسلّم به نظر می‌رسد که در بحث‌های فلسفی نباید به یک‌باره به یافته‌ها اکتفا شود و در هرصورت هیچ‌گاه نباید از ادامهٔ تحقیق خودداری کرد، چه منظور اصلی بیشتر محاوره با همان فیلسوف مورد نظر است، خاصه اگر او متفکری در حدّ هگل باشد.

باید یادآور شد که کلّ اصطلاحات خارجی در حاشیه به زبان فرانسه نگاشته شده و کلمات غیرفرانسوی مشخص شده‌اند. همچنین منابع مورد استفاده در هر فصل نیز در انتهای همان فصل آورده شده است. البته فقط به ذکر آن گروه از منابع اکتفا شده که مستقیماً مورد استفاده بوده‌اند و یا از آنها نقل قول‌هایی شده است. شاید بعضی از فصول این کتاب را بتوان مستقلاً مطالعه کرد، ولی برخی از فصول دیگر با یکدیگر ارتباط ضروری دارند و به لحاظ موضوعی نیز به یکدیگر ارجاع می‌دهند و به‌همین دلیل در مطالعهٔ کتاب باید به ترتیب قرارگیری آنها توجه شود والّا فایدهٔ مورد انتظار حاصل نخواهد شد.

در خاتمه این مقدمه، نگارنده بر خود فرض می‌داند که از جناب آقای دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی ـ ریاست محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ـ به سبب تسهیلاتی که برای انتشار این اثر فراهم آورده‌اند سپاسگزاری کند. از همکار محترم جناب آقای ناصر زعفرانچی ـ مدیر فعّال انتشارات پژوهشگاه ـ که با کاردانی و حسن نیّت چاپ این کتاب را نظارت کرده‌اند و از خانم طیبه اسماعیلی که مانند دفعات پیش با دقت و حوصله کار پرزحمت حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی را به‌عهده داشته‌اند و همچنین از خانم‌های ویراستار لیلا صمدی و سحر دریاب متشکر هستم. امیدوارم خانم‌ها مژگان وثوق، ماریا مؤمنی و فرحناز نجفی که کار نمونه‌خوانی این کتاب را به عهده داشته‌اند و نیز تمام کسانی که به نحوی در شکل‌گیری نهایی این اثر مؤثر بوده و بر من منت گذاشته‌اند، مراتب سپاس صادقانه مرا بپذیرند.

سالشمار زندگی هگل و ترتیب انتشار آثار عمدهٔ او[1]

اشتوتگارت[2] (۱۷۷۰ تا ۱۷۸۸)

۱۷۷۰ (۲۷ اوت): زرژ ویلهم هگل[3] در شهر اشتوتگارت متولد شد. در آن عصر، اشتوتگارت ــ در منطقه‌ای از آلمان که اکثر ساکنان آن کاتولیک بودند ــ پایگاه محکمی برای پیروان فرقهٔ پروتستانتیسم محسوب می‌شد. پدر او، زرژلودویک هگل، کارمند رسمی بود و مادرش، ماریا ماگدالِنا لوییز، از خانواده فرْم[4] و زن بسیار فرهیخته‌ای به‌شمار می‌رفت.

۱۷۷۳ (آوریل): خواهر هگل، کریستین، متولد شد (او به سال ۱۸۳۲ فوت کرد) هگل به مهدکودک رفت.

۱۷۷۶: او احتمالاً در کلاس‌های پیش‌دبستانی شرکت کرد.

۱۷۷۶ (ماه مه) : برادر او، زرژلودویک، متولد شد. (او به سال ۱۸۱۲ فوت کرد).

۱۷۷۷: هگل تحصیلات رسمی خود را در دبستان اشتوتگارت آغاز کرد.

۱۷۸۰: او برای اولین‌بار در یک امتحان رسمی شرکت کرد.

۱۷۸۳ (۲۰ سپتامبر) : مادر هگل در اثر عفونت کیسهٔ صفرا فوت کرد. هگل نیز به‌همین بیماری مبتلا بود.

---

۱. در تنظیم این سالشمار بیشتر از یک متن انگلیسی استفاده شده است. این متن را آقای ناصر زعفرانچی ـ مدیر محترم انتشارات پژوهشگاه ـ به همین منظور از اینترنت استخراج کرده بوده‌اند که از ایشان در اینجا تشکر می‌کنم.

2 . Stuttgart

3 . Hegel (George Wilhelm Fredrick)

4 . Fromm

۱۷۸۴ (پاییز) : هگل وارد دبیرستان شد.

۱۷۸۶: جشن صدمین سال تأسیس دبیرستان اشتوتگارت برپا شد. هگل مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ وجوه تفارق شعر قدیم و جدید» به رشتهٔ تحریر درآورد.

۱۷۸۸ (سپتامبر) : هگل مدرک دورهٔ دبیرستان را گرفت.

جریانات تاریخی در فرانسه (از ۱۷۸۸ تا ۱۸۰۴)

توبینگن[1] (از ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۳)

۱۷۸۸ (اکتبر): هگل در حوزهٔ الهیات[2] توبینگن پذیرفته شد. همان موقع هولدرلین[3] نیز وارد آن مدرسه شد. هگل تحصیلات خود را در دانشکدهٔ فلسفه آغاز کرد.

۱۷۸۹ (ژوئن): در فرانسه، مردم پاریس زندان باستیل را به تصرف درآوردند.

۱۷۹۰(سپتامبر): هگل در امتحان قبول شد و در دانشکدهٔ علم کلام ثبت نام کرد. او در آن مدرسه با هولدرلین و شلینگ[4] هم‌اتاق بود.

۱۷۹۲: فیخته مقاله‌ای تحلیلی در مورد هر نوع انقلاب منتشر کرد.

۱۷۹۳: کانت کتاب *دین در محدودهٔ عقل صرف* را به چاپ رساند. هگل تحقیقی دربارهٔ «دین مردمی» نوشت.

۱۷۹۳ (ژوئن) : هگل در بحث‌های کلامی شرکت کرد.

۱۷۹۳ (ژوئیه): او دورهٔ حوزه را به پایان می‌رساند و در اشتوتگارت استقرار یافت.

۱۷۹۳ (۱۹ سپتامبر) : او امتحان نهایی خود را در حوزه گذراند.

برن[5] (از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۶)

۱۷۹۳(اکتبر): هگل در خانوادهٔ اشتیگر[6] معلم سرخانه شد.

---

1 .Tubingen

۲. این مدرسه به زبان آلمانی اصطلاحاً Stift نامیده می‌شد.

3 . Hölderlin (F.)(1770-1848)

4 . Schelling (1775-1854)

5 . Berne

6 . Steiger

۱۷۹۴: فیخته کتاب *دروسی در علم* را به چاپ رساند.

۱۷۹۴ (ژوئن) : روبسپیر[1] در پاریس دین جدید معتقد به وجود متعالی را بنیان نهاد.

۱۷۹۴ (ژوئیه) : روبسپیر کشته شد.

۱۷۹۵ (مه): هگل به شهر ژنو سفر کرد و کتاب *زندگی مسیح* را نوشت. همچنین کتاب *جنبهٔ مثبت مسیحیت* را تکمیل کرد.

۱۷۹۵: شلینگ اثر خود *دربارهٔ من*، را منتشر کرد.

۱۷۹۶(ژوئیه) : هگل در کوه‌های آلپ منطقهٔ برن به پیاده‌روی و تفرج پرداخت.

۱۷۹۶ (دسامبر): هگل از برن به شهر فرانکفورت بازگشت.

ـ فرانکفورت[2] (از ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۰)

۱۷۹۷ (ژانویه): هگل نزد تاجر معروفی به نام گوگِل[3] در سمت کارپرداز مشغول به‌کار شد. این شغل را هولدرلین برای او پیدا کرد.

۱۷۹۷: شلینگ کتاب *تصوراتی در مورد فلسفهٔ طبیعت* را به چاپ رساند و هولدرلین نیز اثر معروف خود، هیپریون، را انتشار داد.

۱۷۹۸: هگل تفسیر انتقادی خود را از نوشتهٔ طنزآمیز ژان ژاک کارت[4] ،که در جهت دفاع از آزادی منطقهٔ «وُ»[5] و ضد اشراف شهر برن بود، منتشر کرد.

۱۷۹۸: فیخته مورد اتهام بی‌اعتقادی قرار گرفت.

۱۷۹۸: هگل نوشته‌ای را دربارهٔ «قانون اساسی آلمان» شروع کرد که به سال ۱۸۰۲ آن را به پایان رساند. او همچنین *«روح مسیحیت و سرنوشت آن»* را نوشت و یادداشت‌هایی در مورد اقتصاد تاریخی تهیه کرد که عملاً در سال ۱۷۹۹ آنها را تکمیل کرد.

۱۷۹۹ (ژانویه): پدر هگل فوت کرد و ارثیهٔ اندکی برای وی باقی گذاشت که همین موجب شد او با خیال راحت به اشتغال در دانشگاه بپردازد.

---

1 . Roberspierre (M.)(1758-1794)

2 . Frankfurt

3 . Gogel

4 .Cart (J.J.)

5 . Vaud

۱۷۹۹ (مارس): هگل به اشتوتگارت بازگشت.

۱۷۹۹ ـ او مجبور شد دانشگاه ینا[1] را ترک کند.

۱۷۹۹ (نوامبر): ناپلیون بناپارت کنسول اول در فرانسه شد.

۱۷۹۹ (سپتامبر): هگل به شهر مانیس[2] سفر کرد؛ شهری که از سال ۱۷۹۸ به جمهوری فرانسه تعلق دارد.

ـ ینا (از ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۶)

۱۸۰۱ (ژانویه) : هگل به ینا رفت.

۱۸۰۱ (سپتامبر): اولین کتاب فلسفی هگل با عنوان *اختلاف میان نظام‌های فلسفی فیخته و شلینگ* به چاپ رسید.

۱۸۰۱ (۲۷ اوت): هگل رساله‌ای به زبان لاتین در مورد مدارهای سیارات ارائه داد و به سمت استادیار افتخاری انتخاب شد.

۱۸۰۲: او دروسی دربارهٔ حقوق طبیعی تدریس کرد.

۱۸۰۲: هگل نوشتهٔ خود را دربارهٔ «قانون اساسی آلمان» تکمیل کرد و از وحدت حکومت‌ها تحت نظارت یک امپراتور واحد دفاع کرد.

جریانات فرانسه (از ۱۸۰۲ تا ۱۸۳۸)

۱۸۰۲-۱۸۰۳: هگل و شلینگ مشترکاً روزنامهٔ *انتقادی فلسفه* را منتشر کردند که شامل دو نوشتهٔ مهم از هگل بود: «ایمان و دانش» و «بررسی علمی قانون طبیعی».

۱۸۰۳-۱۸۰۴: هگل «نظام حیات اخلاقی» و قسمت اول «فلسفهٔ مبتنی بر واقع‌بینی» را تدریس کرد.

۱۸۰۴ ـ کانت فوت کرد.

۱۸۰۴ (دسامبر): ناپلیون رسماً به مقام امپراتوری رسید.

۱۸۰۵: به هگل عنوان افتخاری «استاد ممتاز » داده شد.

---

1 . Yena

2 . Manz

۱۸۰۵-۱۸۰۶: او در دانشگاه ینا دروس مربوط به «فلسفهٔ روح» و قسمت دوم «فلسفهٔ مبتنی بر واقع‌بینی» را تدریس کرد.

۱۸۰۶: او کتاب *پدیدارشناسی روح* را تکمیل کرد. ناپلیون پروسی‌ها را در جنگ ینا شکست داد.

بامبرگ[1] (از ۱۸۰۷ تا ۱۸۰۸)

۱۸۰۷ (فوریه): هگل به بامبرگ رفت و سردبیر روزنامهٔ رسمی آن شهر شد. کتاب *پدیدارشناسی روح* نیز در همین سال انتشار یافت.

نورمبرگ[2] (از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۶)

۱۸۰۸ (نوامبر) : هگل تا سال ۱۸۱۵ مدیر مدرسهٔ شهر نورمبرگ شد.

۱۸۱۱ (سپتامبر): او با خانم ماری‌فون توشر[3] ازدواج کرد. اولین جلد کتاب *علم منطق* هگل به چاپ رسید.

۱۸۱۲ (اکتبر): ناپلیون در روسیه شکست خورد و از مسکو بازگشت.

۱۸۱۳: هگل به‌سمت مشاور محلی مدرسه انتخاب شد. جلد دوم *علم منطق* انتشار یافت. پسر او، کارل، به دنیا آمد (وی در سال ۱۹۰۱ فوت کرد).

۱۸۱۴: فیخته فوت کرد.

۱۸۱۴: پسر هگل، امانوئل، متولد شد (وی در سال ۱۸۹۱ فوت کرد).

۱۸۱۵ (ژوین): ناپلیون در واترلو شکست خورد. اجلاس وین تشکیل شد و در واقع به نحوی نقشهٔ اروپا را از نو ترسیم کردند.

۱۸۱۶: جلد سوم *علم منطق* انتشار یافت.

هیدلبرگ[4] (از ۱۸۱۶ تا ۱۸۱۸)

۱۸۱۶: هگل در دانشگاه هیدلبرگ استاد شد.

---

1 . Bamberg
2 . Nuremberg
3 . Tucher (V.M.)
4 . Heidelberg

۱۸۱۷: کتاب معروف او یعنی *دایرةالمعارف علوم فلسفی* انتشار یافت. وی همچنین با انتشارات سالیانهٔ هیدلبرگ همکاری داشت. هگل در این مجموعه نوشته‌هایی از قبیل «اقامهٔ دعوی دول متحده در ورتمبرگ در سال‌های ۱۸۱۵ ـ ۱۸۱۶» و مقالاتی در مورد ژاکوبی[1] انتشار داد. او اولین دروس خود را در زیبایی‌شناسی تدریس کرد.

برلین[2] (از ۱۸۱۸ تا ۱۸۳۱)

۱۸۱۸ (۵ اکتبر): هگل به برلین رفت.

۱۸۱۸ (۲۲ اکتبر) : هگل افتتاحیهٔ خود را در دانشگاه برلین ایراد کرد.

۱۸۱۸ (۲۸ نوامبر): هگل عضو رسمی هییت بازرسی در مورد حسن اجرای قوانین شد.

۱۸۱۸ (۱۷ ژوئن): هگل سرپرستی خواهر خود، کریستین، را به پسرعمویش واگذار کرد.

۱۸۱۸ (۲۷ ژوئن) : هگل در مورد جریان آسورسوس[3] گزارشی تهیه و به مقامات رسمی ارایه داد.

۱۸۲۰ (اکتبر): وی اثر معروف خود *فلسفهٔ* حق را، که اولین بار در سال ۱۸۲۱ چاپ شد، نگاشت. او همچنین به شهر درسدن[4] سفر کرد.

۱۸۲۱: هگل باز به درسدن رفت و بعد به مدت یک‌سال رییس دانشکدهٔ فلسفه در دانشگاه برلین شد. او در آنجا اولین دروس خود را دربارهٔ «فلسفهٔ دین» تدریس کرد.

۱۸۲۲: هگل مقدمه‌ای دربارهٔ «فلسفهٔ دین» برای کتاب هنریه[5] نوشت. در روزنامهٔ شهر هال[6] مطالبی علیه هگل نوشته شد و او نتوانست در این مورد حمایت رسمی

1 . Jacobi (F.H.) (1743-1819)

2 . Berlin

3 . Asversus

4 . Dresden

5 . Hinrich

6 . Hall

حکومت را جلب کند. در همین سال او اولین دروس خود را در «فلسفهٔ تاریخ» و همچنین در «تاریخ فلسفه» تدریس کرد.

۱۸۲۲ (اکتبر): او به نِتِرلند[1] سفر کرد. همچنین مطالبی در موضوعات فلسفی که در دبیرستان‌ها تدریس می‌شد، به نگارش درآورد.

۱۸۲۳: هگل تضمینی را که در مورد جریان آسورسوس داده بود، پس گرفت.

۱۸۲۴ (سپتامبر و اکتبر): وی به پراگ و وین سفر کرد.

۱۸۲۴ (۲۱ سپتامبر تا ۵ اکتبر): او در وین ماند.

۱۸۲۴ (۴ نوامبر): هگل به‌جای ویکتور کوزن[2] به پلیس پروس یادداشتی فرستاد.

۱۸۲۶: وی یک شکایت‌نامه در مورد محاسبهٔ مالیات در فرقهٔ کاتولیک نوشت. مقاله‌ای در مورد «ازدین برگشته‌ها» در روزنامهٔ *اخبار سریع برلین* انتشار داد.

۱۸۲۶ (۲۳ ژوئیه): انتشارات علمی ـ انتقادی لودویک فیشر[3] تأسیس شد. هگل برای همکاری با او مدتی خانوادهٔ خود را ترک کرد.

۱۸۲۷: انتشارات مذکور فعال شد و کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* هگل تجدید چاپ شد.

۱۸۲۷ (اوت تا اکتبر): هگل به پاریس سفر کرد و بعد از طریق شهر بروسل[4] به آلمان بازگشت. همچنین با دکتر وان گِرت[5] ملاقات کرد و با لودویک فیشر نیز مصاحبه.

۱۸۲۷: او در وایمار[6] با گوته[7] ملاقات کرد. نیز نوشته‌هایی را در مورد قسمتی از ماهاب‌ها راتا[8] یعنی باگاوارژیتا[9]، اثر ویلهم فون همبلت،[10] در انتشارات علمی ـ انتقادی به چاپ رساند.

1 . Netherlands

2 . Cousin (V.)(1792-1867)

3 . Fisher (Ludwig)

4 . Brussels تلفظ نام شهر بروکسل، پایتخت بلژیک، به زبان محلی فلاماند است.

5 . Van gerht دانشمند آلمانی که در مورد مغناطیسم حیوانی تحقیق می‌کرده است.

6 . Weimar

7 . Goethe (J.W.)(1749-1832)

8 . Mahabharata

9 . Bahagavad Gita

10 . Humboldt (W.V.)(1767-1835)

وی برادر اسکندر هامبلت، دانشمند طبیعت‌شناس بزرگ، است.

۱۸۲۸: نوشته‌های هامان[1] نیز در همان انتشارات چاپ شد.

۱۸۲۹ (سپتامبر): هگل به شهر پراگ[2] رفت و در موقع اقامت در محل چشمه‌های آب معدنی سپا[3] در کارلزباد[4] تصادفاً با شلینگ روبه‌رو شد. هنگام بازگشت به برلین دوباره به ملاقات گوته رفت.

۱۸۲۹: هگل رئیس دانشگاه برلین شد.

۱۸۳۰ (ژوئیه): شورش‌هایی در پاریس باعنوان «سه روز پرافتخار» به وقوع پیوست.

۱۸۳۰ ـ هگل کتاب *منطق* خود را به منظور انتشار مجدد بازبینی کرد. او در مورد نوشتهٔ گوشال[5] با عنوان «کلمات قصار در نادانی و شناخت مطلق» مطالبی در همان انتشارات علمی ـ انتقادی به چاپ رساند. هگل همچنین مطالبی در مورد نظریهٔ شناخت مطلق و نحلهٔ «وحدت وجود[6]» جدید، در فلسفه به‌طور کلی و در *دایرةالمعارف علوم فلسفی* به‌طور خاص در همان انتشارات به طبع رساند.

۱۸۳۰: *دایرةالمعارف علوم فلسفی* به چاپ سوم رسید.

۱۸۳۰ (۶ مارس): هگل با خانوادهٔ سلطنتی ناهار خورد که در ضمن آن راجع به هولدرلین نیز صحبت شد.

۱۸۳۰ (۲۵ ژوین) : او به زبان لاتین در مورد یادبود سیصدمین سال اجلاس اگوسبورگ[7] صحبت کرد.

۱۸۳۱ـ هگل از نو روی کتاب *منطق* خود کار کرد. (جلد اول کتاب به سال ۱۸۳۲ منتشر شد). وی متن بازبینی‌شدهٔ خود را در مورد نحلهٔ «اصالت معنی ـ واقعی» در

---

1 . Hamann (J.G.)(1730-1788)

2 . Prague

3 . Spa

4 . Karlsbad

5 . Goeschal

6 . Pantheismus (آلمانی)

7 . Augustbourg

انتشارات علمی انتقادی به چاپ رساند. او بازبینی *پدیدارشناسی روح* را نیز آغاز کرد. همچنین در مورد نحوهٔ «اصلاحات انگلیسی‌ها در امور مالی» مطالب انتقادی نوشت.

۱۸۳۱(۱۴ نوامبر) ـ هگل در برلین فوت کرد.

پدیدارشناسی روح

کتاب *پدیدارشناسی* روح[1] اولین اثر چاپ‌شدهٔ هگل نیست. او بعد از پایان تحصیلات خود در حوزهٔ الهیات توبینگن در سال ۱۷۹۳، یعنی حدوداً از سال ۱۷۹۶به بعد، چه در برن سویس و چه در فرانکفورت یعنی آلمان ــ که از ۱۷۹۷ تا ۱۷۹۹ در آنجا اقامت داشته ــ آثاری در کلام مسیحی به رشتهٔ تحریر درآورده است که از میان آنها می‌توان به *زندگی مسیح* و *خصوصیّت مثبت مسیحیت* و *روح مسیحیت و سرنوشت آن* و همچنین به آثار ناتمام پراکندهٔ دیگری اشاره کرد. تأمل در این نوشته‌های اولیه تا حدودی مسیر حرکت ذهنی هگل را از فلسفهٔ نقادی کانت به سوی تفکری از نوع فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ حقوق نشان می‌دهد. این حرکت ذهنی با تحولات فکری دیگری نیز همراه بوده است که از سال ۱۸۰۱ به بعد در دانشگاه ینا در او به وجود آمده و به نگارش و چاپ کتاب‌هایی منجر شده است، از قبیل *اختلاف میان دو نظام فلسفی فیخته و شلینگ* و *دین و دانش* و همچنین مقالاتی که هگل در مجلهٔ انتقادی فلسفه انتشار داده است. به‌مرور، او به مسائل پدیدارشناسی روح نیز توجه خاصی داشته و طی سال‌های۶-۱۸۰۵ کتابی باهمین عنوان تحریر کرده که در ۱۸۰۷ انتشار یافته است.

پدیدارشناسی روح با اینکه اولین اثر بسیار مهم هگل است ولی نه‌تنها آغاز کار او را نشان نمی‌دهد، بلکه بر مراحل تکوینی افکار بسیار متنوع و کثیری دلالت دارد که هگل در مورد آنها به نوعی جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کلّی پرداخته است. در این کتاب فراز و نشیب روح و فرهنگ انسانی مورد بحث قرار می‌گیرد و کوشش می‌شود که جهت حرکتی آن به نحوی تعیین و مشخص شود. در عین حال، کل کتاب نیز حاکی از دغدغه‌های

1 . Phénomènologie de l'esprit

معلم فلسفه‌ای است که می‌خواهد آموخته‌های مقدماتی خود را بررسی و مجموعاً کم و کیف آنها را تعیین کند؛ او الزاماً نمی‌خواهد مانند دکارت به یکباره از تردیدهای ممکن درآید ومن‌بعد روش ثابتی را محرز تلقی کند، بلکه قصد دارد در مورد سیر تحول همین تردیدها و تحول احتمالی آنها به تأمل بپردازد. تفکر برای او با حالات نفسانی همراه است، چه حتی انفعالات به‌نحوی می‌توانند مراحل تکوینی تفکر را نمایان سازند. روح در تجسس مستمر خود به صیرورت مدام امور توجه دارد و تقابل ذاتی آنها را مدنظر می‌گیرد؛ همچنین تقابل «فاعل شناسا» و «متعلق» مورد شناخت آن را دریابد و براساس همین سیر و تحول انضمامی است که آن دو را با هم روبه‌رو می‌کند و «من» و «غیرمن» را متقابلاً در هم انعکاس می‌دهد. در این مورد هگل کاملاً به کانت وفادار مانده است و عمیقاً می‌داند که «من» وحدت و هویت خود را انحصاراً با توجه به «غیرمن» می‌شناسد و در غیر این صورت نمی‌تواند حتی کوچک‌ترین شناختی از خود داشته باشد.

به‌هرترتیب، پدیدارشناسی روح، به معنائی، همان مدارج شعور و آگاهی از رابطهٔ احتمالی است که روح به‌عنوان پدیدار با خود برقرار می‌کند. «من» نیز، به‌نحوی، درجه‌ای از همین رابطهٔ نامتناهی روح را با خود روح آشکار می‌سازد که البته انحصاراً ذهنی و درون‌ذات است و ما آن را به شعور[1] تعبیر می‌کنیم. پدیدارشناسی روح، به‌نحوی، همان مراحل تکوینی شناخت و مواقفِ اجتناب‌ناپذیر«مشاعر» موجودی را نمایان می‌سازد که انسان نامیده می‌شود. هگل اولین کسی نیست که به شناخت تدریجی پدیدارها اشاره کرده است؛ کلاً، از زمان هراکلیتوس و افلاطون، پدیدارها صیرورت‌پذیر، گذرا، بی‌اعتبار و صرفاً در حد سایه‌ها تلقی می‌شده‌اند. بعد، در عصر جدید، نحلهٔ تجربی هیوم انگلیسی بیشتر با اصطلاح «اصالت پدیدار[2]» معرفی شده که بر نفی هر نوع جوهر اعم از مادی یا نفسانی دلالت داشته است. البته همین نیز به‌نحوی ـ همان‌طور که می‌دانیم ـ به پیدایش نوعی شکاکیت به‌لحاظ نظری منجر شده است، بدون اینکه الزاماً اعتبار داده‌های تجربی را زیر سؤال ببرد، هرچندکه به‌ناچار اساس عقلی استقرا را متزلزل کرده است. در مقابل هیوم، کانت برای احیای اعتبار علم از نوع نیوتنی ـ حداقل در محدودهٔ داده‌های تجربی و

---

1 . Conscience

2 . Phénomènisme

مقولات فاهمه و اخلاق از نوعی که خود آن را عنوان کرده و احکامش را بر وجدان غیرمشروط تنجیزی[1] مبتنی دانسته است ـ بالاجبار پدیدارها را بدون انکار واقعیت آنها از ذوات ناشناختنی[2] جدا کرده است. از طرف دیگر، با اینکه کانت قبل از هگل اصطلاح پدیدارشناسی را در بعضی از آثار خود به کار برده است،[3] نحوهٔ استفادهٔ او از این اصطلاح، خاصّه با افزودن کلمهٔ «روح»، با تفکر کسانی که از آنها نام بردیم کاملاً متفاوت است؛ مگر اینکه به‌لحاظی فرض کنیم که حتی نزد افلاطون «مُثُل» صیرورت‌پذیر هستند و معانی نهایی خود را از طریق سیر حرکتی پدیدارهای ظاهری برملا می‌سازند.

البته نباید فراموش کرد که مفهوم روح در متن هگل طیف بسیار وسیعی از معانی را دربرمی‌گیرد و بر امور بسیار کثیر و متنوعی دلالت می‌کند، از قبیل ذهن و شعور و شناخت و تاریخ و فرهنگ و حقوق. هگل در این کتاب می‌خواهد تمام تجلیات روحی انسان را به معنای وسیع کلمه مورد بررسی قرار دهد و ضمن نشان دادن تحول تدریجی این تجلیات امکان تبدّل ضروری آنها را به یکدیگر و احتمالاً جهت عقلی این تبدّل را نمایان کند. در واقع، منظور کلّ پدیدارهایی است که با حضور موجود انسانی در این جهان تصورپذیر است. این نوع پدیدارشناسی را شاید بتوان به‌نحوی شامل تاریخ مدنیت نیز دانست که در بطن خود شناخت خاصی را می‌پروراند که در نهایت باید به دانش مطلق مبدّل شود؛ دانشی که به نظر هگل کلیت بنیادی خود را در هر یک از مراحل تکوینی که می‌پیماید در امور جزئیِ مشخص به‌گونه‌ای محرز می‌سازد. نظر اصلی هگل رسیدن به عقلانیت تامی است که دایرهٔ شمول آن بسیار وسیع‌تر از «اصالت عقل» دکارتی و یا ولفی است که بر روش ریاضی و مکانیکی مبتنی است و همچنین از آن نوع ناتوانی که در فصل «استدلال جدلی‌الطرفین استعلایی» کانت در کتاب *نقادی عقل محض* مطرح شده، مبراست. این عقلانیت نه تنها به شرایط ماتقدّم فلسفهٔ کانتی محدود و مقید نمی‌شود، بلکه تفسیر جدیدی از مقولات فاهمه را نیز ممکن می‌کند و به‌مرور فلسفه را از محدودیت‌های

---

1 . Catégorique

2 . Noumène

۳ . ر.ک. کتابی از نگارنده: *نگاهی به فلسفه‌های جدید...*، ص ۲۱۰ ـ ۲۱۲. مشخصات کتاب در پایان فصل آورده شده است.

فیزیک نیوتنی و تفکر کانتی رهایی می‌بخشد. از این لحاظ، عقل مورد نظر هگل چنان وسعتی دارد که می‌توان آن را با آنچه لایب‌نیتس در مورد علت لازم و جهت کافی گفته است، مقایسه کرد. منظور اینکه، در دل پدیدارشناسی، منطق هگل ضمن اینکه مراحل تکوینی خود را طی می‌کند، گویی از ابتدا حاکم بر سیر آنها نیز است که البته از طرف دیگر این نیز به‌ناچار بر مشکل اصلی کلّ نظام فلسفی هگل دلالت می‌کند. در این مورد باید یادآوری کرد که پیشگفتار کتاب *پدیدارشناسی روح* نوعی منطق مختصر است (در متن فرانسه حدوداً ۲۱ صفحه است) که هگل آن را بعد از اتمام کتاب به رشتهٔ تحریر درآورده و بر اول آن افزوده است. مشکل هم همین‌جاست، زیرا این سؤال پیش می‌آید که آیا منطق بر پدیدارشناسی مقدّم است و یا برعکس پدیدارشناسی است که اولویت دارد. اگر منطق را مقدّم بدانیم، از آنجا که منطق نسبت به هر نوع شناخت دیگر از کلیّت بیشتری برخوردار است، هر آنچه براساس آن شناخته می‌شود باید انحصاراً بر روش قیاسی مبتنی باشد، یعنی باید بتوان از کلی به جزئی رسید. ولی در پدیدارشناسی که بیشتر بر روش استقرایی مبتنی است فقط براساس بررسی جزئیات می‌توان به نتیجهٔ کلی رسید. در این مورد، به‌نظر هگل، تقدّم و تأخر هر یک از آن دو نسبت به دیگری متقابلاً حالت دیالکتیکی دارد و البته قبول این نکته نیز خالی از اشکال نیست و در انتهای این نوشته از نو به آن اشاره خواهیم کرد. در اینجا بهتر است مقدمتاً به صورت اجمالی بحث‌ها و مواقف اصلی آنها را در کتاب *پدیدارشناسی روح* برحسب سنت هگلی به یاد بیاوریم:

شروع اصلی بحث‌های هگل در *پدیدارشناسی روح* نه از پیشگفتار کتاب، بلکه از مقدمهٔ تمهیدی آن است. در این متن متوجه می‌شویم که هگل هنوز کاملاً در فضای فکری فلسفهٔ نقادی کانت قرار دارد، یعنی بیشتر می‌خواهد در مورد ماهیت و منشأ و اعتبار شناسایی نزد انسان تأمل کند و نظر او هم بیشتر به مسائل معرفتی و به شرایط کلی و ضروری تشکل شناخت نزد انسان معطوف است، با اینکه نحوهٔ طرح سؤال هگل با شیوهٔ کار کانت تفاوت زیادی دارد. گویی کانت بحث شناسایی را صرفاً براساس اصول علم آن هم به معنای جدید کلمه یعنی به سبک فیزیک نیوتنی شروع کرده و خواسته است اصول علم جدید را در هر نوع بحث و بررسی و در تمام زمینه‌ها محرز تلقی کند. به نظر می‌رسد که به عقیدهٔ او کافی است ما فیزیک جدید را دقیقاً تحلیل کنیم تا به شرایط اولیهٔ تشکل

هر نوع شناخت و ضوابط معتبر ارزیابی آن پی ببریم. منظور اینکه برای کانت معرفت سطحی و مراحل تکوینی آن مطرح نمی‌شود، در صورتی که هگل ناگزیر در *پدیدارشناسی روح* به این مراحل اولیه و حالات نفسانی که با آنها همراه می‌شوند، توجه دارد. از نظر هگل، هر نوع شناخت فقط براساس ماقبل خود ارزیابی نمی‌شود، بلکه جهت حرکتی آن نیز در ارزیابی محتوائی‌اش مؤثر است. بحث مکان و زمان در سنت هگلی، با توجه به ابعاد تاریخی اجتناب‌ناپذیر شناخت، عملاً به بحث در «اینجا و اکنون» تبدیل می‌شود. در هر شناختی، حتی در حدّ شناسایی حسّی، ما با اشیایی سروکار داریم که تماماً قابل اشاره هستند، یعنی به «این» و «آن» مشخص می‌شوند. در عین حال، در تمام مراحل شناخت، سیر تاریخی آن نیز مورد نظر است و خواه‌ناخواه به‌گونه‌ای با مکان جغرافیایی و زمان رخدادهای تاریخی سروکار پیدا می‌کنیم و با شرایط و موقعیت‌هایی روبه‌رو می‌شویم که به‌نحو انضمامی ما را احاطه کرده‌اند.

هگل با توجه به سنت افلاطونی و برخلاف تصور افرادی چون جان‌لاک و حتی کانت که حس را بی‌واسطه می‌دانند، می‌خواهد نشان دهد که یقین براساس حس ازلحاظ شناسایی انتزاعی‌ترین و از لحاظ حقیقت فقیرترین نوع آن است. این شناخت از یک طرف به «این» شی معین جزئی مقید می‌شود و از طرف دیگر به فاعلی نظر دارد که آن نیز «من جزئی» است. در عین حال، به سبب تقابل حسّاس و محسوس، تقابل متقابلین پیش می‌آید، یعنی شیء جزئی به‌ناچار با نوعی امر کلی همراه می‌شود، همان‌طور که «من جزئی» نیز خواه‌ناخواه به ابعاد کلی خود اتکا پیدا می‌کند. اگر بخواهیم یک شیء جزئی را واقعاً به احساس دربیاوریم، باید بتوانیم تشخیص دهیم که با چه جنبهٔ کلی ارتباط دارد. ما به جزئی براساس کلی و به کلی براساس جزئی توجه پیدا می‌کنیم و مفهوم و مصداق را یکجا متوجه می‌شویم، همان‌طور که خود را نیز در هر موردی هم به‌عنوان «من جزئی» و هم به‌عنوان «من کلی» درمی‌یابیم. از این لحاظ، یقین حسّی نه‌تنها بی‌واسطه نیست، بلکه خواه‌ناخواه از خود فراتر می‌رود و به ادراک منجر می‌شود و ادراک نیز به سوی «فاهمه[1]» سوق پیدا می‌کند و بالاخره در سیر این امور ما به مرحلهٔ «شعور[2]» می‌رسیم و از رهگذر آن «شعور به خود» پیدا می‌کنیم و با «من» و «خویشتن» خود آشنا می‌شویم.

---

1 . Entendement.- Verstand (آلمانی)

2 . Conscience

«من» در ابتدا صرفاً براساس نیازهای خود شناخته می‌شود، زیرا از اولین مشخصه‌های آن «حیات» و «میل» برای تأمین نیازهایش است. حیات صرفاً کوشش برای صیانت ذات و حفظ نفس خود است که در نهایت «میل» را به مقابله با امیال دیگران وادار می‌کند و از این رهگذر مسئلهٔ تقابل خاص «برده[1]» و «خواجه[2]» مطرح می‌شود که از بحث‌های بسیار مشهور کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل است و بعد از هگل نیز به انحای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. به نظر هگل، «خواجه» به سبب اینکه برای رفع نیازهای خود از برده استفاده می‌کند بیش از پیش موجودی نیازمند و فاقد ابتکار حیاتی می‌شود، به صورتی که ضرورتاً در مسیر انحطاط روحی قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، برده که به‌سبب ترس از نابودی به بردگی تن داده است، از رهگذر کاری که به‌عهده دارد، روز به‌روز اعتماد و اتکای بیشتری نسبت به خویش می‌یابد و به‌مرور امیال را تابع ارادهٔ خود می‌کند و اراده‌اش را با عقل مطابقت می‌دهد و به‌این ترتیب به نوعی رهایی و آزادی دست می‌یابد که هرچند صرفاً جنبهٔ درونی و درون‌ذات دارد و هنوز بُعد عینی مؤثری پیدا نکرده است، به‌نحوی ارتقای روحی او را تضمین می‌کند. به نظر هگل، چنین‌برده‌ای به شکل بالقوه نوعی فیلسوف رواقی[3] شده است و به‌مرور روح او بیش از پیش در همین جهت ارتقا می‌یابد. شخص رواقی، اعم از اینکه خود را فیلسوف بداند و یا فقط فردی باشد که شخصاً به درجه‌ای از استحکام درونی رسیده است، حالات و اطوار درونی خاصی پیدا می‌کند که شخصیت او را در جهتی غیر از آنچه از قبل تصور می‌کرده است، سوق می‌دهد. منظور اینکه با افزایش «انائیت» و استحکام افراطی آن و خاصّه به سبب نیاز مبرم به اثبات خود ناگزیر آنچه نزد او غیرخود تلقی می‌شود مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد و به‌مرور، از آنجا که چنین شخصی دیگر با جهان بیگانه می‌شود، نوعی شکاکیت در درون او نسج می‌گیرد و اراده‌اش را متزلزل و ضایع می‌کند. این حالت به عقل او نیز سرایت می‌کند و شکاکیت که در ابتدا بالقوه تصور می‌شده است به‌صورت بالفعل درمی‌آید که در اثر آن ذهن او ملاک‌های ارزیابی خود را از دست می‌دهد و دیگر نه‌تنها دنیا برای او بی‌ارزش

---

1 . Esclave

2 . Maître

3 . Stoïtien

می‌نماید، بلکه «من» نیز فاقد ارزش دانسته می‌شود. این مرحله در سنت پدیدارشناسی هگل تحت اصطلاحات شعور معذب و اندوهبار شناخته شده است؛ نوعی حرمان که نتیجهٔ بیگانگی با جهان خارجی و همچنین حاکی از بیگانگی با خود است. در نهایت، هیچ امکانی جز انتظار ظهور یک منجی باقی نمی‌ماند؛ گویی افراد در مورد خود و جهانی که شناخته‌اند دچار یأس و سرخوردگی می‌شوند و آنچه را روزگار در اختیار آنها می‌گذارد تهی و بی‌ارزش می‌یابند و به سبب همین تاریک‌بینی ناگزیر به یک منجی احتمالی امید می‌بندند.

هگل در این بحث‌ها هم به نوعی علم‌النفس توجه دارد که تبدّل انفعالات نفسانی را به یکدیگر محرز می‌داند و هم به تاریخ جوامع توجه می‌کند که در درجهٔ اول جامعهٔ رومی را در حوالی دورهٔ پیدایش مسیحیت در نظر می‌گیرد. در واقع، در قرون دوم و سوم تا اوایل قرن چهارم، نظام برده‌داری وسیعی در جامعهٔ رومی تشکیل یافته است و مردم به لحاظ فرهنگی میان نحله‌های لذت‌پرستی اپیکوری و اصول اخلاقی نوع رواقی و شکاکیت نوع پیرون[1] و یا افکار التقاطی مشابه سرگردان بوده‌اند، اما در نهایت اکثر آنها به مسیحیت گرایش پیدا کرده و آن را پذیرفته بودند. بعد از سال‌های متمادی مخالفت مقامات رسمی با مسیحیت و نیز ممنوعیت آن، نهایتاً در سال ۳۱۳ میلادی، با صدور فرمان میلان، مسیحیت در امپراتوری روم آزاد و به رسمیت شناخته شد؛ مسیحیان از این تاریخ به بعد حتی حق تبلیغ دین خود را نیز به دست آوردند. به عقیدهٔ هگل، تاریخ کشورهای غربی از پیدایش مسیحیت تا دورهٔ تجدید حیات فرهنگی اروپا در قرن شانزدهم فقط با توجه به تحولات ایمان مسیحی قابل مطالعه و بررسی است و همین نحوهٔ تحول شعور غربیان را نیز نمایان می‌کند که به‌مرور به سمت نوعی عقلانیت جدید سوق پیدا کرده است.

ضمن توسعهٔ تاریخی مسیحیت در مناطق مختلف جهان، به‌دلیل رسمیت یافتن آن در امپراتوری وسیع رومی، ناگزیر اختلافاتی که از ابتدا در فهم اصول زیربنایی آن بوده با شدت بیشتری بروز کرده است که به سبب کثرت و تنوع اقوام و شرایط زندگی هریک از آنان امکان تحقق وحدت کلمه نزد آنها بیش از پیش با اِشکال روبه‌رو شده است. عملاً، دیگر ارزیابی نظرگاه‌ها مستقل از قدرت‌طلبی‌های اجتماعی و سیاسی مقدور نبوده است.

---

1. Pyhron شکاک معروف رومی در قرن سوم بعد از میلاد. این اسم پورون هم گفته می‌شود.

البته در ضمن نباید فراموش کرد که به عقیده هگل انسان به‌عنوان موجودی آگاه و صاحب شعور نمی‌تواند خود را به نحو تام در مقولهٔ وحدت وضع کند؛ هویت او خواه‌ناخواه با توجه به «غیرخود» مقدور و میسر می‌شود و «من» نسبت به موضع خود فقط با توجه به موضع دیگری می‌تواند آگاهی پیدا کند. در نظام فکری هگل، این نوع تضاد خواه‌ناخواه حتی در اعماق شعور افراد نیز مستقر می‌شود و گویی به نحوی انسان نه الزاماً در خود بلکه در مقابل خود است و با «غیرخود» سروکار دارد و آن «غیرخود»، اگر به نحو مطلق لحاظ شود، همان خداوند خواهد بود که به جهت دیگر به انسان نزدیک‌تر از خود اوست.

از لحاظ تاریخی، در مرحلهٔ اول پیدایش مسحیت، انسانِ معتقد به خداوند چنان در وضع و حال پرهیجانی قرار داشته که قادر نبوده است از خود تعریفی به دست آورد و شعور نزد او هنوز حالت فی‌نفسه داشته است. در مرحلهٔ دوم، شعور دینی نزد او جنبهٔ لِنفسه پیدا کرده و در مرحلهٔ سوم ــ خاصّه در اواخر قرون وسطی ــ شعور دینی خاصّی پیدا شده که با نوعی تعقل همراه بوده است، یعنی ذهن انسان نسبت به آن دو مرحلهٔ قبلی به وضع مجامعی رسیده که دو جنبهٔ فی‌نفسه و لنفسه را با هم آمیخته است. همچنین باید گفت که در این سیر تحولی شعور به خود، به لحاظی، به نوعی آگاهی جمعی مبدل شده و معنای خود را در بطن یک امت[1] واحد به تصور درآورده است، یعنی به جهتی «من» به نفع «ما» کنار رفته و نوعی توجه به کلیّت تام پیدا شده که همان معنای جدیدی برای عقل است و البته قابل اِعمال در بطن طبیعت نیز است. منظور این است که «من» در نهایت نسبت به محدودیت‌های خود واقف شده و خواسته است از آنها فراتر رود و به‌ناچار قضاوت تاریخ و سازمان‌های اجتماعی را معتبر دانسته است و بر همین اساس جزئی و کلی و همچنین عقل بالاراده تألیف شده است. از این لحاظ، به نظر می‌رسد که عقل در پدیدارشناسی هگل با فراروی از جزئی به معنای اصلی خود نزدیک شده و به‌مرور سعی داشته است که حضور خود را با توسل به مشاهده و آزمایش در بطن طبیعت دریابد و نوعی شناخت معقول براساس قوانین حاکم بر آن است، به دست آورد. در آغاز پیدایش علوم تجربی به سبک جدید و در تفکر افرادی چون بیکن انگلیسی و گالیلهٔ ایتالیایی و دکارت فرانسوی ــ با اینکه وجوه اختلاف زیادی میان افکار و روش‌های آنها وجود

1 . Communauté

داشته ــ می‌شده است این متفکران را به سبب اهداف آنها از یک خانواده به حساب آورد. بیکن اعتقاد داشته است که باید در مقابل طبیعت سر تعظیم فرود آورد تا با مطابقت دادن خود با آن اعتبار تسلط خویش را بر آن تضمین کرد. گالیله با اندازه‌گیری حرکت و معقول‌سازی داده‌های تجربی اصول عقل انسان را بهتر شناسایی کرده است. دکارت نیز با اینکه به عقل مستقل از طبیعت نظر داشته، چون جوهر مادی را صرفاً براساس امتداد و حرکت قابل شناخت معقول می‌پنداشته است، در درجهٔ اول به روش هندسی و مکانیکی متوسل شده است تا علوم طبیعت را از سیطرهٔ محسوسات رهایی بخشد و جنبهٔ محض عقلانی آنها را از طریق ریاضی ـ که در واقع به نظر او آلت کاربردی عقل است ـ به اثبات برساند. در شناخت عقلانی طبیعت ما به نحوی با گسترش تعقل به ابعاد ناشناختهٔ طبیعت سروکار داریم و همچنین گویی عقل بیش از پیش به جهان مادی توجه خاصی پیدا کرده و به دامنهٔ شمول خود در این قلمرو عمیقاً پی‌برده است.

منظور این است که، بدون مشاهدهٔ طبیعت و آشنایی با قوانین زیربنایی آن، نمی‌توان کاربرد صحیح عقل را آموخت، ولی به نظر هگل این عقلِ مشاهده‌کننده به‌ناچار موضع‌گیرنده نیز خواهد بود و در نتیجه عکس‌العمل‌های اشخاص در قبال موقعیت‌های مشابه موجود و استنباطی که از آن خواهند داشت متفاوت خواهد شد. همین مطلب به نظر هگل نشان می‌دهد که در هر صورت نتیجهٔ کار عقل مشاهده‌کننده ــ هر چه‌قدر هم دقیق باشد ــ باز تا حدودی دوپهلو است، زیرا هر نوع عاملِ درونی از عقل سلب می‌گردد و بیشتر به مطابقت نظر با عالم خارج توجه می‌شود. این مرحله را می‌توان فی‌نفسه تلقی کرد، زیرا ذهن مقهور جهان مادی و فاقد محتوای درونی شده است و بیشتر حالت انفعالی دارد. البته این مرحله دوام زیادی نمی‌آورد و در قبال آن نوعی عقل موضع‌گیرنده که صرفاً لِنفسه دانسته می‌شود در حدّ فردی پدیدار می‌شود و اشکال و اطوار متفاوتی را نمایان می‌سازد؛ گویی این عقل از طبیعت روی برگردانده است و بیشتر به فعل و عمل افراد توجه دارد. هگل به‌ترتیب به سه صورت از آنها اشاره کرده است:

۱- لذت و ضرورت: لذت‌پرستی جنبهٔ فردی دارد و چون فاقد کلیّت است بلافاصله غایت آن از طریق خود نفی می‌شود و از این لحاظ نه تنها فرد همیشه با نوعی ضرورت

روبه‌رو است بلکه گویی خود نیز عملاً بازیچهٔ سرنوشتی می‌شود که هر نوع اراده و انتخاب را از او سلب می‌کند.

۲- قانون دل و پرادعایی: در این بحث هگل بیشتر به اصالت عواطف به سبک روسو توجه دارد. برای فهم نظر او می‌توان به کتاب *رنج‌های جوانی ورتر* گوته و به کارل مور، قهرمان نمایشنامهٔ *راهزنان* شیلر، و غیره توجه داشت. به نظر هگل، اتخاذ موضع عاطفی و احساساتی در قبال امور راه حلّی برای مسائل فردی نیست. در این موضع تصور بر این است که شرّ و فساد منشأ طبیعی ندارد بلکه از حیات جمعی ناشی می‌شود. عاطفه صرفاً فردی است و اگر بخواهیم به آن کلیت بدهیم، ماهیت اصلی آن را ضایع کرده‌ایم و از این رهگذر نتیجه‌ای حاصل نمی‌آید: انسان ناگزیر باید فضیلت اخلاقی را با جریان واقعی دنیا مطابقت دهد.

۳- فضیلت و جریان دنیا: در این بحث هگل با طنز به «جوانمرد بافضیلت» اشاره می‌کند و به مصلح‌های اجتماعی غیرواقع‌بین نظر دارد. به عقیدهٔ او، فضیلت مورد علاقهٔ این افراد جنبهٔ «جوهری» ندارد و اکثر آنها فقط ادعاهایی توخالی در جهت اصلاح امور مردم دارند و به نحو مضحک «مصلح جهانی[1]» هستند. به‌هر ترتیب، واقعیت فردی از واقعیت کلی جداناپذیر است و تنها چیزی که احتمالاً مؤثر واقع می‌شود صیرورت در عمل بالفعل خود اوست.

«من» مبتنی بر عقل عملی به عقلانیت برتری دست می‌یابد که، افزون بر جهان طبیعت، به تاریخ نیز به‌عنوان قدرت برون‌ذات و نوعی معیار توجه خاصی پیدا می‌کند. از این رهگذر، ما به بحث‌های قسمت دوم کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل می‌رسیم، یعنی به‌نحوی نفی اعتبار ذهنیت فردی و درون‌ذات ما را با جوهری روبه‌رو می‌کند که واقعیت خود را فقط در صیرورت انضمامی تاریخ می‌تواند به دست آورد. این قسمت از کتاب هگل بیشتر نوعی فلسفهٔ تاریخ است و در آن به‌لحاظی مراتب ارتقائی فرد با مراحل تحولی رخدادهای تاریخی تا حدودی قابل قیاس دانسته شده‌اند و گویی آگاهی از مدارج شعور تابع همان منطقی است که در تحولات تاریخی نیز دیده می‌شود. در نتیجه، شناخت اطوار نفس انسان و موضع‌های اخلاقی او ما را وادار می‌کند که در معنای تاریخ نیز به تأمل

---

1 . Weltbesserer (آلمانی)

بپردازیم و در صورت لزوم آن را مورد قضاوت قرار دهیم؛ چه، به‌هرترتیب، تاریخ نیز دربارهٔ افکار و اعمال ما قضاوت می‌کند. به عقیدهٔ هگل، در یونان باستان، معنای واقعی آزادی فهمیده نشده و با پیدایش مسیحیت نیز تصور بسیار جدیدی از انسان پیدا شده است، به نحوی که او را نامتناهی دانسته‌اند. از این لحاظ، اعتقاد بر این است که روح نه‌تنها بسط تاریخی پیدا می‌کند بلکه به‌خودی‌خود، فاعل اصلی تاریخ خاصّ خود نیز می‌شود و می‌خواهد به‌مرور به امکانات بنیادی خویش تحقق بخشد. در این بحث، هگل مطابق روش اصلی خود به‌ترتیب به سه مرحله از تحول روح قائل شده است: روح بی‌واسطه و روح باواسطه و روحی که در عین حال بی‌واسطه و باواسطه است. البته روح بی‌واسطه را می‌توان به‌نحوی همان جوهر دانست و شعور نسبت به این جوهر هم فقط به لحاظ جزئی بودن خود می‌تواند از آن متمایز شود، وگرنه هنوز کوچک‌ترین تضادی میان آن‌دو به وجود نیامده است. به مرور، در بطن عملی که بی‌واسطه به جوهر اتصال دارد، خارجیت روح نسبت به خود صراحت پیدا می‌کند و در نهایت به‌نحو عینی وضع می‌شود و به منصهٔ ظهور می‌رسد. به نظر هگل، شاید بهترین مثال در این زمینه همان تضاد درونی باشد که در روح یونان باستان نمایان شده است و تقابل آنتیگون و کرئون، دو قهرمان در فاجعه‌نامهٔ معروف سوفکلس[1]، شاعر معروف یونان، عمیقاً این موضوع را نشان داده است. این فاجعه حرمت و تقدس خانواده را در سنت یونانیان باستان نمایان می‌سازد و به گونه‌ای تقابل قانونی را که جنبهٔ خدایی دارد با قوانین دیگری که صرفاً دولتی هستند و انحصاراً به سبب ملاحظات سیاسی وضع شده‌اند، نشان می‌دهد.

البته روح حاکم بر مدینهٔ یونانی با بسط و گسترش امپراتوری رومی ناپدید می‌شود و مردم‌سالاری خاصّ یونانیان به استبداد امپراتوری رومی تغییر شکل می‌دهد و از طرف دیگر بت‌پرستی دورهٔ باستان به یکتاپرستی دورهٔ مسیحی منجر می‌شود. منظور از آزادی در یونان باستان صرفاً رابطهٔ هماهنگ و موزون میان فرد و مدینه بوده است و این آزادی علاوه بر اینکه استحکام مدینه را به‌همراه داشته، از همان رهگذر، مدینه را نیز حافظ آزادی درونی فرد می‌کرده است. شهروند یونانی به‌هیچ‌وجه نه نسبت به محدودیت فردی خود آگاهی داشته و نه با قهر و زور دولتی مستبد روبه‌رو بوده است. ولی در مرحلهٔ دوم که

---

1 . Sophocles (495-405 قبل از میلاد)

نمایانگر روح بی‌واسطه است و در آن نظام امپراتوری جایگزین وضع قبلی شده است فرد رومی دیگر با مدینهٔ خود هماهنگ نبوده و منافع شخصی او کاملاً با منافع جمعی مدینه متفاوت بوده است. او در جهت منافع شخصی خود فعالیت می‌کرده و دولت را نه حامی، بلکه کاملاً رقیب خود می‌دانسته است. از این دوره به بعد اعتقادات دورهٔ باستان معنای اصلی خود را از دست داده‌اند، زیرا انسان خواه‌ناخواه به فساد درونی خود وقوف پیدا کرده و متوجه شده است که در واقع نمی‌توان به جنبهٔ نامتناهی انسان در این جهان تحقق بخشید و ارتقای روحی او را فقط در جهان دیگر می‌توان ممکن دانست. از لحاظ تاریخی، امپراتوری رومی در مراحل و مواقف تحولی خود همین مطلب را نمایان ساخته است، زیرا انحطاط رومیان ضرورتاً با رواج مسیحیت و پیشرفت آن همراه بوده است.

به نظر هگل، در سیر تاریخ دنیای غرب، به‌مرور در اثر انحلال روح بی‌واسطه که به‌لحاظی می‌توان آن را طبیعی نیز نامید، گویی افراد از جوهرهٔ روح کلی واحد جدا شده‌اند و روابط متقابل میان آنها جنبهٔ صوری پیدا کرده و در واقع توجه هر یک از آنها فقط به خود معطوف شده است، به نحوی که حتی می‌توان گفت آنها به آزادی نوع خاصی تمایل پیدا کرده‌اند که به لحاظ کاذب مطلق تصور شده است. به‌طور کلی، با فروپاشی امپراتوری رومی بعد از پیدایش مسیحیت و حرکت تحولی فرهنگ از رهگذر قرون وسطی و تجدید حیات فرهنگی غرب در قرون پانزدهم و شانزدهم، فضای خاص روحی در اروپا پدید آمده که تبلور نهایی و اوصاف شاخص آن را بیشتر در قرن هجدهم، که به عصر روشنگری[1] و منورالفکری[2] معروف شده است، می‌توان یافت. با این‌حال، در این عصر، انسان موفق نشده است به خود بنیادی برسد، زیرا نتوانسته خود را با آنچه «غیرخود» بوده منطبق سازد و در نتیجه همین جنبهٔ «غیرخود» بالاجبار به باطن او نیز رسوخ پیدا کرده و او را با خود بیگانه کرده است. به عقیدهٔ هگل، در عصر روشنگری و منورالفکری، تقابل عمیقی که میان اصالت عقل به معنای جدید کلمه یعنی مبتنی بر علوم و ایمان سنتی به وجود آمده است دال بر همین مدعاست. انسان جدید ناگزیر به جهانی قدم گذاشته که عین غربت است و این حسّ غربت از خارج به جوهرهٔ درونی وی راه یافته، به نحوی که او با جهان

1 . Aufklärung (آلمانی)

2 . Aliénation (فرانسه) در زبان آلمانی اغلب اصطلاح Entäusserung به کار رفته است.

خارجی و حتی با عالم درونی خود بیگانه شده است؛ او خود را فقط به‌عنوان «غیرخود» درمی‌یابد و قادر نیست به خویش اتکا داشته باشد و از قوام و دوام خود و مکانی که روی آن ایستاده است، اطمینان حاصل کند. نوعی شعور اندوهبار در نهاد او سکنی گزیده است، حتی اگر او با ادعاها و بیانات کاذب خود بتواند این حالت خاصّ درونی را پنهان کند. منظور اینکه، برخلاف دورهٔ باستان، دیگر ذات اخلاقی خانواده نمی‌تواند با مدینه و جامعه هماهنگ شود و در کلیهٔ امور عملاً نوعی دوگانگی دیده می‌شود که همان منشأ بیگانگی با خود است. از این لحاظ، گویی که انسان واحد باید در دو عالم متفاوت زندگی کند، زیرا او حتی با سعی فراوان نمی‌تواند تفکر و اعتقادات خود را با واقعیت زندگی روزمره‌اش مطابقت دهد. شاید این مطابقت قبل از تحقق انقلاب کبیر فرانسه، با آن نوع تصوری که از آزادی در اذهان بوده است، ممکن تلقی می‌شد، ولی عملاً در ادوار بعدیِ انقلاب و خاصه در دورهٔ معروف وحشت چنین چیزی دیگر غیرممکن شده است. این نوع آزادی که متضمن جنبهٔ مطلقی در جهان خاکی است ادعایی بیش نیست و نمی‌توان به آن تحقق بخشید؛ چنین تصوری حتی انسان را عملاً بیش از پیش از واقعیت زندگی روزانهٔ او دور می‌کند و ابتکارات ذهنی و امکانات یدی را از وی سلب می‌نماید و صرفاً در جهت تشدید بیگانگی انسان نسبت به خود و جهان عمل می‌کند. از مجموعه مطالبی که هگل با تکیه بر داده‌های تاریخی قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم مطرح می‌کند، دو نظریهٔ متمایز می‌توان استنتاج کرد:

۱-در نظریهٔ اول، آن نوع نظام اجتماعی مطرح شده است که در آن ماهیت فردی فقط براساس جامعهٔ اشتراکی معنا پیدا می‌کند. عمل فرد در این نظام باید تابع دستور دولت باشد که رابطهٔ او را با کلّ جامعه حفظ می‌کند؛ «خیر» در اینجا فقط براساس اعتقاد به اشتراک در وحدت کلّ جامعهٔ سیاسی معنا دارد. تصور بر این است که سرمایه و مالکیت فردی موجب جدایی افراد از یکدیگر می‌شود و میان آنها نفاق و دشمنی به وجود می‌آورد.

۲- در نظریهٔ دوم، جامعه براساس نوعی اصالت فرد تشکل می‌یابد و «خیر» حقیقی فقط همان سرمایه دانسته می‌شود. به عقیدهٔ طرفداران این نظریه، اصالت دادن به فرد موجب افتراق میان مردم نمی‌شود، زیرا منظور اصلی رفاه ملی و بهبودی وضع عمومی است.

در هر دو نظریه نوعی تمایل به مساوات دیده می‌شود که البته نحوهٔ تحقق آن به دو صورت متفاوت بیان شده است و شاید حدّ وسط آن دو را بتوان برقراری تعادل میان قدرت دولت و سرمایهٔ فردی دانست. از این رهگذر، در سنت تفکر هگلی با دو شعور متفاوت روبه‌رو می‌شویم:

الف) شعور شریف[1] که حافظ هماهنگی و توازن میان قدرت دولت و سرمایهٔ شخصی است. ب) شعور لئیم[2] که برعکس هماهنگی و تعادل اجتماعی را مختل می‌کند؛ شعور لئیم فقط بالاجبار به قدرت دولت احترام می‌گذارد، ولی هیچ‌گاه نمی‌خواهد واقعاً به آن تن در دهد. او خود نمونه‌ای از ناموزونی است. در اینجا نیز مانند دیالکتیک خواجه و برده هریک از این دو شعور به سبب انعکاس در یکدیگر به نحو درونی دچار تقابل اجتناب‌ناپذیری می‌شوند. برای هگل، برخلاف مارکس[3] که از افکار او به صورت وسیع استفاده کرده است، منظور از تقابل این دو شعور الزاماً نشان دادن اوصاف متفاوت دو طبقهٔ اجتماعی و اقتصادی نیست، بلکه در درجهٔ اول جنبهٔ روانشناختی و فلسفی مسئله مطرح است. شعور شریف بر تساوی با کلّ دلالت می‌کند و شعور لئیم موضع مخالف آن را نمایان می‌سازد.

البته تحلیل‌های هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* ابعاد بسیار وسیع و عمیقی دارد. با اینکه خود او در نهایت نتیجه‌ای ملاحظه‌کارانه اتخاذ می‌کند، ولی در هر صورت به‌شکل زیربنایی به فلسفهٔ تاریخ نظر دارد و از نحوهٔ انتقال نظام فئودالی به نظام سلطنتی و غیره سخن می‌گوید و سهم تحولات هریک از آن دو شعور و تداخل احتمالی آنها را با یکدیگر تجزیه و تحلیل می‌کند. در این مورد توصیف اطوار نفسانی شعور لئیم بسیار جالب توجه و تأمل‌برانگیز است، زیرا او در عین حالی که کاملاً «متملق» است، به‌ناچار باید از وضع واقعی خود آگاهی پیدا کند و متوجه شود که تا چه اندازه شخصیتش متزلزل و رفتارش بی‌بنیاد است. او با اینکه تصور می‌کند ابتکار عمل را در دست دارد ولی مجبور است در

---

1 . Conscience noble

2 . Conscience vile

3 . Marx (C.)(1818-1883)

برهه‌ای از زمان آگاهی یابد که صرفاً آلت دست دیگران بوده و فاقد ارادهٔ شخصی است؛ او به نحوی احساس می‌کند که با جدایی از جوهر کلّ جوهرهٔ درونی خود را نیز از دست داده است. در نهایت، زبان متملق و چاپلوس او به زبان اندوه و یأس مبدل می‌شود. منظور اینکه فساد نوع درباری که در جامعه وجود دارد اختلاف میان شعور شریف و لئیم را از بین می‌برد و مواضع آن دو را در هم تداخل می‌دهد. در این نظام، برخلاف نظام فئودال، شرافت ارزش خود را از دست می‌دهد و نظام ارزشی که جنبهٔ فی‌نفسه پیدا می‌کند عملاً بر درآمد مالی و پولی مبتنی می‌شود و نه‌تنها غایت و هدف هر نوع فعالیتی به حساب می‌آید، بلکه عمل افراد نیز صرفاً براساس همان حرصِ مال‌اندوزی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این نوع جامعه هیچ‌چیز را نمی‌توان جدی تلقی کرد، زیرا هر کاری اعم از خوب و بد و یا درست و نادرست فقط نموداری از دورویی و تزویر افراد است و بس. اگر شخص مزوّر، با اینکه کوچک‌ترین اعتقادی به صداقت ندارد، در اثر شرایط خارجی پیش‌بینی‌نشده دست به اعتراف صادقانه بزند، با این عمل، خواه‌ناخواه از شعور لییم به شعور شریف ارتقا خواهد یافت، بدون اینکه واقعاً شریف شده باشد. هگل در این مورد از نوعی دیالکتیک «شعور ازهم‌گسیخته» سخن می‌گوید که ما می‌توانیم در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم نمونه‌های زیادی از آن را در رفتار و گفتار بعضی از قهرمان‌های داستایفسکی، رمان‌نویس معروف روسی، ببینیم. حتی شاید بتوان گفت که این حالت روحی، که در واقع نوعی بحران به تمام معنی است، همیشه در جامعهٔ قبل از هر نوع انقلاب اجتماعی قابل رویت است. یعنی این حالت بیشتر در جامعه‌ای به‌وجود می‌آید که جنبهٔ جوهری خود را از دست داده باشد و دیگر نتوان آن را از خطراتی که متوجهش است، حفاظت کرد و از فروپاشی احتمالی‌اش جلوگیری به عمل آورد.

هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* به تحولات فرهنگی قبل از انقلاب کبیر فرانسه نظر خاصی داشته و نشان داده است که در عصر روشنگری فرانسه تقابل و منازعه‌ای عمیق میان عقل و ایمان دیده می‌شده است و در واقع به‌مرور انتقاداتی که روشنگران و منورالفکران علیه ایمان اقامه می‌کرده‌اند به‌نحوی در افکار خود آنها نیز رسوخ پیدا می‌کرده و تدریجاً از استحکام زیربنایی عقلی که آنها از آن سخن می‌گفته‌اند، می‌کاسته است. به‌طور کلی، هگل در عصر روشنگری ــ خاصّه از نوع فرانسوی آن ــ به لحاظی

طلوع روشنایی کاذبی را می‌دیده که نمی‌توانسته است جنبهٔ بنیادی و جوهری داشته باشد. به عقیدهٔ وی، بعد از عصر روشنگری و منورالفکری، ما می‌توانیم از نوعی بینش اخلاقی جهان سخن به‌میان آوریم که با فلسفهٔ اخلاق کانت و فیخته مطابقت می‌کند. در واقع، در این مرحله فاعل اخلاقی، به نحوی که این دو فیلسوف او را توصیف کرده‌اند، می‌خواهد جایگزین شهروند انقلابی شود و به جای «قرارداد اجتماعی» به سبک روسو مورد توجه قرار گیرد. روحی که در اینجا مورد نظر است، روحی است که از ابتدای پدیدارشناسی مورد جستجو بوده است و گویی به‌عنوان روحی که نسبت به خود یقین دارد بالاخره باید تحقق یابد. منظور اینکه متعلقِ مورد جستجو دیگر یک واقعیت خارجی نیست، یعنی آن نه قدرت است و نه ثروت و حتی الزاماً در جهت کسب رستگاری و سعادت هم نیست، بلکه صرفاً همان«تکلیف محض» اخلاقی است. از این لحاظ اخلاق صرفاً خودبنیاد می‌شود و خواه‌ناخواه جنبهٔ غیرمشروط پیدا می‌کند. شعور به معنای اخص کلمه در چارچوب این نظام اخلاقی همان قائم‌به‌ذات بودن و استقلال فاعلِ اخلاقی است که خود را کلی و آزاد وضع می‌کند. در این بینش اخلاقی روح بی‌واسطه با روح باواسطه از در آشتی درآمده، زیرا شعور به خود عین شعور به تکلیف شده است. هگل در این زمینه به تحلیل و بررسی اصول موضوعهٔ سه‌گانهٔ کانت در کتاب *نقادی عقل عملی* می‌پردازد و در ادامه از دین و عرفان و انسانیت سخن می‌گوید. او در ابتدا مسئلهٔ دین را در حدّ طبیعت طرح کرده و نشان داده است که دین می‌تواند با نوعی زیباشناسی و هنر مطابقت بکند و بعد ادیان مُنزَل را مورد بحث قرار داده و انتقال اجتناب‌ناپذیر ادیان ابتدایی را به مسیحیت تحلیل کرده است.

همان‌طور که در آغاز این نوشته گفته شد، پیشگفتار کتاب *پدیدارشناسی...* نوعی منطق است، ولی بعد از فصل انتهایی نوشته شده، یعنی بعد از نتیجه‌گیری کلی کتاب که آن نیز به بحث در منطق اختصاص داده شده است. به‌همین دلیل، می‌توان کلاً ابتدا و انتهای کتاب *پدیدارشناسی...* را نوعی منطق دانست، با اینکه به‌هیچ‌وجه به نظر نمی‌رسد که پدیدارشناسی مقدمهٔ منطق باشد. شاید بهتر است بگوییم که مراحل تکوینی منطق هگل بیشتر در بطن متونی یافت می‌شوند که او به بحث‌های پدیدارشناسی اختصاص داده است. البته، در هر صورت، تقدّم و تأخر منطق و پدیدارشناسی به‌نحو محرز مشخص نیست و هریک از آن دو نسبت به دیگری به‌لحاظی تقدّم دارد و به‌لحاظی متأخر می‌نماید، یعنی

رابطهٔ آن دو خواه‌ناخواه در نظام فکری هگل از نوع دیالکتیکی است. متخصصان عقیده دارند که فصل آخر کتاب *پدیدارشناسی روح*، یعنی فصلی که هگل آن را «شناخت مطلق» نامیده، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین قسمت کتاب اوست. در واقع، چگونه می‌توان شناخت مطلق را، که از مسیر دین راهی برای خود باز می‌کند، ممکن دانست؟ پدیدارشناسی که براساس سیر زمان و تغییرات آن تشکل پیدا کرده، تا چه اندازه در مورد امری که به ورای زمان ارتقا یافته معتبر است؟ نظر اصلی هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* بیشتر همین است که با اشاره به بعضی از صور شعور و تحلیل آنها نشان دهد به چه نحوی «خود[1]» می‌تواند با «وجود[2]» منطبق شود. به عقیدهٔ او، تا حدودی مانند سنت افلاطون، مراحل شناخت از هر نوعی که باشد و در هر شکلی از سیر تحول که قرار بگیرد، باز با مراتب هستی به‌نحوی مطابقت خواهد کرد و کلاً می‌توان باور داشت که برخلاف فلسفهٔ نقادی کانت میان بحث‌المعرفه و بحث‌الوجود نوعی رابطهٔ اجتناب‌ناپذیر برقرار می‌شود و هستی‌شناسی در عین حال «منطق هستی» نیز است.[3] هگل تصور می‌کند در مراحل مختلف متن پدیدارشناسی موفق شده است امکان تطابق «خود» را با «وجود» نشان دهد. به عقیدهٔ او، فلسفهٔ نظری خواه‌ناخواه باید مراحل بیگانگی روح را در مکان (طبیعت) و همچنین در زمان (تاریخ) پیوسته مدّنظر داشته باشد. به‌همین دلیل ــ برخلاف نظر منتقدان هگل ــ جزئیات چه در فلسفهٔ طبیعت و چه در فلسفهٔ تاریخ حائز اهمیت خاصی است و هر مرحله‌ای به‌عینه و به‌نحو مصداقی بر سیر کلی عقل در مقطع خاصی از مکان و زمان ــ که به صور اینجا و اکنون مطرح می‌شوند ــ دلالت دارد. در این فلسفه اگر معنای «من» ــ به‌عنوان فاعل شناسا و همچنین به‌عنوان فاعلی که عملی را انجام می‌دهد ــ تحلیل و شناخته نشود، ما متوجه نخواهیم شد که «وجود» چگونه می‌تواند در «مصادیق» خود یعنی در موجودات بروز پیدا کند، بدون اینکه به‌عینه به آنها مؤول شود. در

---

1. Selbst (آلمانی)

2 . Sein (آلمانی)

۳. در زبان‌های اروپایی می‌توان دو اصطلاح Logique-ontique, onto-logique را به نحـو معکـوس به‌هم مؤول ساخت.

پدیدارشناسی هگل، تمایزی که در فلسفهٔ کانت میان فاعل شناسا و متعلق آن برقرار می‌شود به معنائی همان تمایزی است که میان لِنفسه[1] و فی‌نفسه[2] مطرح شده است و به سخن ساده‌تر، منظور فقط همان تمایز میان یقین[3] و حقیقت[4] است. آنچه که «خود» آن را یقین می‌داند الزاماً عین حقیقت نیست و به‌همین دلیل آنچه که هگل آن را «صورت معقول[5]» می‌نامد در فهم نظر اصلی او اهمیت بسیار زیادی دارد و باید آن را صرفاً اصطلاح کلیدی به حساب آورد. «صورت عقلی» عین حقیقت نیست، بلکه مرحله‌ای از شناخت آن را نسبت به امکانات «خود» نشان می‌دهد که به‌هرترتیب محدود و مقید به شرایط مکانی و زمانی است. در بطن«صورت معقول» در هر مرحله نوعی حرکت متضاد دیده می‌شود که ارتقای شناخت آن را تضمین می‌کند. هگل، برخلاف لاک و کانت، می‌خواهد نشان دهد که متعلق شناخت چیزی جز همان جوهر روحی نیست و در نهایت فقط خود روح است که با پیمودن مسیر صور شناختی می‌خواهد تدریجاً حقیقت خود را بیابد. در واقع، در این فرایند، عقل«وضع مجامع» و شعور همان «وضع» و شعور به خود «وضع مقابل» است؛ از این لحاظ هگل سعی دارد منطق خود را به نحو ذاتی با صیرورت تاریخی شعور، که در پدیدارشناسی انعکاس یافته است، مطابقت دهد. البته باید دانست که این جوهر روحی که در تجربه آشکار می‌شود با خود شعور کاملاً مساوی نیست و بیشتر جهت حرکت ضروری آن دو را نشان می‌دهد.

به‌طور مسلم، همان‌طور که متخصصان بزرگ فلسفهٔ هگل از جمله کوژو و هیپولیت نشان داده‌اند، در طرح کتاب *پدیدارشناسی روح*، از فصل هفتم به بعد، در بحث‌های هگل تغییر و حتی شکاف غیر منتظره‌ای دیده می‌شود. گویی همه‌چیز آماده بوده است که بحث به پایان برسد و اوصاف «دانش مطلق» مشخص شود و خودِ آن تحقق عینی یابد، ولی دفعتاً به میانجی جدیدی نیاز پیدا شده که سهم آن بیش از تمام آنهایی به نظر رسیده است که قبلاً توضیح داده شده بوده‌اند و بدون این میانجی نهایی از مطالبی که تا آن

1. Für sich (آلمانی)
2 . In sich (آلمانی)
3 .Gewissheit (آلمانی)
4. Wahrheit (آلمانی)
5. Begriff (آلمانی)

فصل آورده شده، ممکن نبوده است که بتوان به یک «دانش مطلق» به معنای موجبهٔ کلیه ارتقا یافت. منظور، بحث «هنر» و خاصه بحث «دین» بوده است که هر دو به‌نحوی در بطن اصالت تجربه و سیر تاریخ جنبهٔ بسیار خاصی را نمایان می‌سازند و گویی باید از صیرورت ناگزیر امور بیرون بجهند و در عین حال بر کلّ آنها حاکم بمانند. به احتمال مقرون به یقین، هگل بدون تحلیل مسائل مربوط به «هنر» و البته در درجهٔ اول بدون دقت در اهمیت دین نمی‌توانسته است از پدیدارشناسی به منطق مورد نظر خود برسد و دایرهٔ شمول آن را بر کل عالم هستی و شناخت‌های عدیدهٔ ممکن به‌صورت تام تعمیم دهد.

در چارچوب نظام فلسفی هگل و بحث‌های متداول او و آنچه در چند مورد در این نوشته اشاره شد، شاید طرح دوبارهٔ این سؤال که کدام‌یک از پدیدارشناسی و منطق، نسبت به دیگری تقدم دارد، کار درستی نباشد، زیرا پدیدارشناسی تکوینی و تدریجی در عین حال که ذات عقل یعنی روح را نشان می‌دهد، خود نیز مطابق با نوعی جهت عقلی تشکل می‌یابد، یعنی عین و ذهن صرفاً براساس حرکت اجتناب‌ناپذیر خود می‌توانند با هم مطابقت داشته باشند و در واقع آن دو از هم انفکاک‌ناپذیرند و قائل شدن به نوعی تقدّم برای یکی از آنها نوعی موضع‌گیری موقتی خواهد بود که به‌خودی‌خود اعتبار ندارد، مگر اینکه غرض خاصی در میان باشد و آن نیز از ضروریات روش کار محسوب خواهد شد. منطق حاکم بر پدیدارها همان نحوهٔ حرکت اجتناب‌ناپذیر آنهاست و همین حرکت است که جهت عقلی آنها را به‌عینه نمایان می‌سازد و واقعیت آنها را عقلانی و امور عقلانی را از همین رهگذر واقعی می‌کند.

کلاً منطق سه‌قسمتی هگل از بحث «وجود» آغاز می‌شود و بعد از مسیر بحث «ماهیت و ذات» به حدّ «صورت عقلی» می‌رسد که همین نیز تضاد میان قسمت اول و دوم را رفع می‌کند و از رهگذر نوعی «ارتفاع[1]» میان آن دو نوعی آشتی به‌وجود می‌آورد. از این لحاظ، منطق او به نحو فلسفهٔ کانتی فقط از مقولات شناسایی تشکیل نشده است که به مدد آنها فاهمهٔ متناهی انسان بتواند واقعیت را انحصاراً در محدودهٔ پدیدارها دریابد، بلکه آنها به مقولات سه‌گانهٔ مطلقی مبدل شده‌اند که هم مقوّم واقعیت هستند و هم مقوّم

---

1. Aufheben (مصدر آلمانی)

شناخت؛ آنها به‌گونه‌ای امکان انطباق اثبات و ثبوت را نمایان می‌سازند. از این نظر، باید یادآوری کرد که پدیدارشناسی هگل ــ همان‌طور که در ابتدای این نوشته به آن اشاره کردیم ــ یک فلسفهٔ اصالت پدیدار به معنای متداول کلمه نیست، به‌این معنی که صرفاً به تحلیل امور متناهی اکتفا شده باشد، بلکه کاملاً از سطح فلسفهٔ هیوم و کانت فراتر می‌رود و منطق هستی را به نحوی از طریق مراحل ارتقائی آن نمایان می‌کند. در نتیجه، ما حتی در بطن منطق هگل می‌توانیم تضاد میان «شناخت» و «وجود» را که در پدیدارشناسی مطرح بود، بیابیم؛ با این تفاوت زیربنایی که این بار این تقابل به‌عنوان تضاد میان «وجود» و «عدم» مطرح شده است.

به‌هر ترتیب، در مورد مقایسهٔ میان پدیدارشناسی و منطق باید تأکید کرد که در مراحل پدیدارشناسی «خود» به بیگانگی محض نمی‌رسد ولی در منطق این خود به‌صورت کامل حذف می‌شود، یعنی در بیگانگی تام در محتوای منطقی خود ناپدید می‌گردد و به جای آن تقابل وجود و عدم عمیقاً مورد نظر قرار می‌گیرد. مقولات بنیادی این منطق همان مراحل سه‌گانهٔ دیالکتیک، یعنی «وضع» و «وضع مقابل» و«وضع مجامع» است که در هر مرحله‌ای از مراحل پدیدارشناسی فرایند تدریجی آنها را به‌نحوی می‌توان شناسایی کرد. به‌طور کلّی، می‌توان گفت که حقیقت اصلی شناخت همان نفس است و حقیقت نفس عقل، و حقیقت عقل روح، و حقیقت روح اخلاق، و حقیقت اخلاق عدالت است، ضمن اینکه سیر کلی بنیادی آنها در جهت آگاهی و آزادی است که این دو نیز بدون دیگری معنای اصلی خود را از دست می‌دهند.



در پایان این نوشته، تذکر نکتهٔ کوچکی خالی از فایده به نظر نمی‌رسد و آن اینکه هگل افزون بر کتابی که با عنوان *پدیدارشناسی روح* در سال ۱۸۰۷ در شهر ینا انتشار داده است، در کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* خود، که آن را به سال ۱۸۱۷ در هیدلبرگ به‌چاپ رسانده، نیز قسمتی را به بحث پدیدارشناسی اختصاص داده است. از آنجا که براساس این متن اخیر جایگاه اصلی بحث پدیدارشناسی را در نظام کلی فلسفهٔ هگل می‌توان تعیین کرد و احتمالاً از اهداف اصلی او شناسایی بیشتری به دست آورد، بد نیست عنداللزوم به آن نیز رجوع شود.

به‌طورکلی، کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* از سه قسمت عمده تشکیل شده که قسمت اول آن نوعی منطق است که شامل هستی‌شناسی نیز می‌شود و قسمت‌های دوم و سوم آن به‌ترتیب به‌فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح اختصاص داده شده‌اند. بحث‌های پدیدارشناسی ــ ضمن تأکید بر جنبهٔ ذهنی و درون‌ذات آن ــ در فلسفهٔ روح آورده شده است و در سه قسمت شعور من حیث هو و شعور به خود و در نهایت عقل مورد بررسی قرار گرفته است؛ کل مطالب این قسمت در متن فرانسهٔ آن حدوداً ده صفحه است.

منابع به‌زبان فارسی:

۱– مجتهدی. ک: *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، براساس کتابی از ژان هیپولیت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ سوم ۱۳۸۳.

۲– مجتهدی . ک: *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، انتشارات امیرکبیر تهران، چاپ اول ۱۳۷۰، چاپ سوم ۱۳۸۵.

منابع به زبان فرانسه:

Hegel (G.W.F.): Précis de L'encyclopédie des Sciences philosophiques.

Traduc:par J.Gibelin.

Vrin-Paris 1970

منطق

ابتدا یادآور می‌شویم که از هگل سه تقریر مختلف از بحث منطق باقی مانده است: پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* که همان‌طور که در فصل قبلی گفته شد بعد از اتمام کتاب به نگارش درآمده ولی در ابتدای آن آورده شده است؛ *منطق* بزرگ که هگل جلد اول آن را به‌سال ۱۸۱۱ در نورمبرگ و جلد سوم یعنی آخرین قسمت آن را به‌سال ۱۸۱۶ در هیدلبرگ انتشار داده است؛ همچنین قسمت اول کتاب *دایرة المعارف علوم فلسفی* که آن نیز صرفاً به منطق اختصاص دارد. متخصصان میان این سه نوشته به وجوه تفارقی نیز قائل شده‌اند و در جزئیات نکات متفاوت زیادی یافته‌اند، ولی کلاً می‌توان تصور کرد که روح حاکم بر تمامی این نوشته‌ها در حدّ فهم اولیه واحد و یکسان است و خطوط اصلی بحث‌های منطقی هگل کم‌وبیش بدون تغییر باقی مانده است. نگارنده قبلاً از روی متن اصلی کتاب *منطق* و همچنین منطق کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* (براساس ترجمه‌های فرانسوی آنها) خلاصه‌هایی فراهم آورده بوده که آنها را یک‌جا در کتابی باعنوان *منطق از نظرگاه هگل*[1] به چاپ رسانده است. با این‌حال، از آنجا که هرکتابی در مورد افکار هگل بدون توجه به بحث‌های منطقی او ناقص و بلکه کاملاً نامفهوم باقی خواهد ماند، در اینجا لازم به نظر می‌رسد که گزارشی ـ هر چند اجمالی ـ در این زمینه آورده شود. در این نوشته سعی بر این نیست که الزاماً کل نظرها و گفته‌های هگل را دربارهٔ منطق بررسی کنیم، بلکه هدف اصلی بیشتر سهل‌الحصول‌سازی مطالب برای استفاده از آنها در حوزه‌های درسی است. کلاً مطالب فلسفی، از هر نوعی که باشند و به‌هر

---

۱ . مشخصات کتاب در پایان این بخش آورده شده است.

شکلی که ارزیابی شوند، در درجهٔ اول کاربرد آموزشی دارند و بیشتر در جهت ایجاد تأمل و تعمق به منظور مقابله با سطحی‌اندیشی مورد استفاده قرار می‌گیرند و اگر این جنبه از آنها سلب شود، خدشه‌ای بر ماهیت اصلی آنها وارد می‌آید و به جای اینکه ذهن به پژوهش و آگاهی تشویق شود، از فعالیت بازمی‌افتد و خودباوری و نیروی سازندگی نیز از آن سلب می‌شود و ناگزیر به تکرار طوطی‌وار مطالب و بازتاب‌های شرطی اجتناب‌ناپذیر اکتفا می‌کند.

منطق هگل مانند منطق ارسطو الزاماً به‌عنوان علم آلی خارج از علوم قرار نمی‌گیرد و این‌طور نیست که در هر نوع شناخت به فراخور موضوع و اهداف و یا احیاناً نیازهای موردی بتوان از آن استفاده کرد، بلکه در فلسفهٔ هگل اعتقاد بر این‌است که این منطق همان اصل بنیادی است که در بطن هر علمی وجود دارد و جنبهٔ عقلانی آن را تضمین می‌کند. در توضیح این مسئله می‌توان به مطلبی توجه کرد که هگل برای مقابله با تجربی‌مسلکان از قبیل جان لاک و دیوید هیوم انگلیسی گفته است: «هیچ‌چیز در حس نیست که قبلاً در فاهمه نبوده باشد». به معنائی، منظور اصلی او این بوده است که «هیچ‌چیز در حسّ نیست که قبلاً در منطق نبوده باشد». منطق برای هگل نسبت به هر نوع شناخت حالت جامع و مانع دارد، یعنی هیچ شناختی نه تنها خارج از آن واجد حقیقت نیست بلکه به لحاظی حتی «واقعیت» خود را نیز مدیون آن است؛ همان‌طور که در پدیدارشناسی اگر حس به تشخیص منجر نشود، برای علم مفید فایده نخواهد بود. حال این سؤال پیش می‌آید که مقایسهٔ منطق هگل با سنت منطقی ارسطو و حتی با نحله‌های منطقی جدید ریاضی و تحلیلی موجب می‌شود که ما در فلسفهٔ او با چه امکاناتی روبه‌رو شویم که نه تنها تطابق ذهن را با خود ذهن تضمین می‌کند، بلکه ادعا دارد که در فهم واقعیت خارجی نیز کاملاً معتبر است! هگل تاکید می‌کند که به لحاظی منطق حاکم بر امور انضمامی است و جهت حرکتی آنها را عمیقاً درمی‌یابد و این در واقع اولین مشخصهٔ گستردگی همه‌جانبهٔ منطق هگل محسوب می‌شود که آن را از همان ابتدا از هر نوع منطق صوری ـ حتی اگر جنبهٔ ریاضی پیدا کرده باشد ـ متمایز می‌کند. منطق هگل می‌خواهد به‌تمامی انضمامی باشد و به‌همین دلیل خواه‌ناخواه باید جنبهٔ وجودی امور را نیز

دربربگیرد و بنابراین باید آن را نوعی هستی‌شناسی[1] نیز تلقی کرد، زیرا منطق فقط زمانی می‌تواند تام و همه‌جانبه تلقی شود که تعقل و وجود را به سوی یکدیگر سوق دهد، به گونه‌ای که آن دو متقابلاً به جهت ذاتی در هم انعکاس پیدا کنند. از این لحاظ برخلاف فلسفهٔ نظری کانت، با جداسازی بحث‌المعرفه از بحث وجود به هر نحوی که باشد و با قائل شدن به وجوه تفارق زیربنایی میان فاهمه و عقل، نه می‌توان به‌طور موجه در بحث‌المعرفه به نتیجهٔ مطلوبی رسید و نه در بحث وجود، زیرا حتی اگر مسائل این دو را نیز به‌صورت دقیق از هم متمایز بدانیم و برای هریک قلمرو خاصی در نظر بگیریم، باز عملاً مسئلهٔ اصلی هریک از آنها و همچنین مسئلهٔ اصلی شناخت نزد خود ما به‌عنوان فاعل شناسا ناگزیر براساس آن نوع تلقی خاصی خواهد بود که در رابطهٔ احتمالی میان آن دو برقرار کرده‌ایم. کانت فقط با قائل شدن به اعتبار تام فیزیک نیوتن و نمونه قراردادن آن به‌عنوان یک علم دقیق که توافق اذهان را موجَب می‌شود، تصور کرده است که به نحو موجّه می‌توان فاهمه را از عقل متمایز ساخت و همچنین با همراه کردن مقولات آن با داده‌های حسّی می‌توان ذهن را از هر گونه تعارض و نفی و اثبات جدلی بی‌حاصل مصون نگه داشت، ولی چنین چیزی برای هگل پذیرفتنی نیست. در نظام فلسفی هگل، که در نهایت نوعی اصالت عقل تام است که به‌صورت اصالت منطق دیالکتیکی بیان می‌شود، کار کانت جنبهٔ تصنعی پیدا می‌کند و گویی صرفاً نوعی مصادره به مطلوب است. به عقیدهٔ هگل، اصول ریاضی فیزیک نیوتن را نه می‌توان کلّ عقل دانست و نه کلّ منطق؛ آن حتی در نهایت کلّ علم هم نیست، زیرا کاملاً مقید و محدود به دوره و عصر تاریخی خاص خود است و نمی‌توان آن را خارج از تاریخ ولی حاکم بر آن تلقی کرد و ضوابط تشخیص معرفت علمی را از معرفت سطحی براساس نتایج حاصله از آن به دست آورد. هگل برخلاف کانت می‌خواهد بحث‌المعرفه و بحث وجود را در هم انعکاس دهد و از این رهگذر فاعل شناسا و متعلق آن را نه جدا از یکدیگر مورد مطالعه قرار دهد، بلکه براساس تقابل احتمالی آنها مشخصات هریک را در نظر بگیرد. «من» بدون «غیرمن» و این بدون آن معنای ماحصلی ندارد، یعنی «لِنفسه» که به‌معنائی همان فاعل شناسا و «من» است صرفاً با توجه به متعلق شناخت که همان «غیرمن» و «فی‌نفسه» یعنی

---

1 . Ontologie

«جوهر» است، متقابلاً مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فلسفهٔ هگل، نهایتاً فاهمه و عقل در یکدیگر ادغام می‌شوند و مقولات فاهمه با تعدیل به‌صورت مقولات دیالکتیک عقلانی درمی‌آیند و این نه تنها در ذهن و در حدّ اثبات کاربرد پیدا می‌کند بلکه در عالم عین و در حدّ ثبوت نیز معتبر دانسته می‌شود.

در هر صورت، برای اینکه از فلسفهٔ استعلایی کانت به فلسفهٔ دیالکتیکی هگل برسیم، به نحوی باید از فیزیک نیوتن که دایرهٔ شمول آن محدود است به یک علم کلی‌تر که دایرهٔ شمول آن نامحدود است، راه پیدا کنیم؛ منظور علمی است که در نوعی سلسله‌مراتب دایرةالمعارفی شامل کلیهٔ علوم دیگر نیز می‌شود، از جمله فیزیک نیوتن. هگل فلسفه ـ خاصّه آن نوعی را که خود بیان می‌کند ـ همان علم کلی می‌داند، ضمن اینکه آن را به نحوی همان منطق تلقی می‌کند؛ منطق برای او نه یک آلت کاربردی به سبک ارسطو و نه یک روش معقول ریاضی به سبک دکارت است. منطق در نظرگاه فلسفی هگل همان تعقل کلی ـ اندکی به سبک رواقیان ـ به‌حساب می‌آید که حصار محکمی برای آن باغی تصور می‌شود که شامل علوم طبیعی است و ثمره و میوهٔ درختان آن اخلاق است. علم منطق به معنائی که مورد نظر هگل است ـ اندکی به سبک جوهر اسپینوزا ـ به خود تعقل می‌شود، یعنی مقدمه‌ای غیر از خود ندارد؛ آن خود به‌نحوی آغاز تعقل است، زیرا مانند دیگر علوم موضوع معین و ثابتی ندارد که بتوان روش خاصی را به آن اختصاص داد. در عین حال، موضوع و روش خود است و به‌همین دلیل شبیه هیچ علم دیگری نیست و نسبت به همهٔ آنها کلیّت بیشتری دارد. منطق براساس کلیت صرف خود در رأس سلسله‌مراتب علوم قرار می‌گیرد. در مقایسه با طبقه‌بندی‌های موجود، کلیّت آن حتی بیشتر از علوم ریاضی است و به‌همین جهت نیازمند بحث مقدمهٔ تمهیدی نیست. به نظر هگل، هر نوع طبقه‌بندی در منطق از لحاظی موقتی خواهد بود، زیرا افزون بر ضوابط درونی که می‌توان در آن تشخیص داد، ناگزیر به تحولات تاریخی آن نیز نمی‌توان بی‌توجه بود. منطق به نحوی شناخت فکر محضی است که بر اصل دانش محض مبتنی است که آن نیز لاجرم همان خود منطق است. به‌هر ترتیب، موضوع و روش منطق در خود آن است و آن جز براساس خود به‌نحو دیگری نمی‌تواند آغاز شود، با اینکه از طرفی به‌ناچار حتی در منطق نیز مسئلهٔ تشکل این آغاز مطرح می‌شود و نمی‌توان بدون‌ملاحظه و تأمل آن را

تعیین کرد. منظور اینکه تقدّم ذاتی علم منطق برای هگل محرز است ولی چگونه می‌توان ابتدا به ساکن و بدون هیچ نوع مقدمه‌ای آن را آغاز کرد!

هگل متذکر می‌شود که فقط در دوره‌های جدید بوده که به‌طورکلی مسئلهٔ انتخاب نقطهٔ آغازین فلسفه مطرح شده است، مثلاً نزد دکارت. آیا این سرآغاز باید مستقیم و بی‌واسطه باشد و یا غیرمستقیم و باواسطه؟! هریک از این دو را اگر به‌تنهایی انتخاب کنیم، کارمان جنبهٔ قراردادی و موقتی پیدا خواهد کرد و ما از واقعیّت بالفعل آنچه مورد مطالعه‌مان است، بازخواهیم ماند. از آنجا که هیچ‌چیز را نمی‌شود به‌تنهایی با یکی از آن دو جنبه ـ اعم از «فکر می‌کنم[1]» دکارت و یا داده‌های حسّی در مکتب تجربی‌مسلکان ـ آغاز کرد، به‌ناچار باید دو جنبهٔ بی‌واسطه و باواسطه را یک‌جا در نظر گرفت و به‌نحوی آن دو را متقابلاً به یکدیگر ارجاع داد.

بخش اول: نظریهٔ وجود

آغاز منطق: به معنائی، می‌توان گفت که آغاز منطق جز آغاز هستی‌شناسی نیست. البته بحث اصلی از وجود من حیث وجود است، ولی به لحاظ شناختی باید گفت از وجود کلیِ بحت و بسیط هیچ تصویر و تصوری نمی‌توان به دست آورد: وجود را عقلاً می‌توان لحاظ کرد ولی بدون تصور ماهیّت نمی‌توان کوچک‌ترین شناختی از آن داشت. ما فقط ماهیّت موجوداتی را که با آنها روبه‌رو هستیم، می‌توانیم دریابیم و عنداللزوم فصل ممیز آنها را تعیین کنیم، گویی متقابلاً باید وجود و موجود، واحد و کثیر، کلی وجزئی، همان و غیر آن، نامتناهی و متناهی را در یکدیگر انعکاس دهیم تا بتوانیم به نوعی شناسایی ـ در هر درجه‌ای از امکانات که باشد ـ نایل آییم؛ در این فرایند از انعکاس فرد در نوع و نوع در جنس و همچنین مفهوم در مصداق نباید غافل باشیم.

در مرحلهٔ اول، وجودِ بحت و بسیط به نحو تام از هر نوع ماهیّت عاری است و به‌همین دلیل صرفاً در آئینهٔ شناخت نامتعیّن باقی می‌ماند و هر نوع تصور از آن سلب می‌شود و فقط حالت عدمی پیدا می‌کند؛ گویی وجود بحت و بسیط مساوقِ لاوجود یعنی عدم است. البته مسلّم است که عدم وجود ندارد ولی در عین حال نمی‌توان مفهوم آن را بی‌معنی

---

1. Cogito (لاتینی)

تلقی کرد، همان‌طور که وجود بحت و بسیط نیز مانند عدم به‌عینه وجود ندارد ولی نمی‌توان آن را نیز فاقد معنی دانست. به‌هرترتیب، ما میان تصور «چیز»[1]ی حتی اگر متعیّن نباشد و «هیچ» بالاجبار قائل به تفاوت هستیم. گویی هستی و نیستی به‌نحوی امر واحدی را تشکیل می‌دهند و هر دو از حیطهٔ شناخت به دور می‌مانند. در مرحلهٔ دوم، نظر به آن وجودی است که تعیّن یافته و به یک موجود مشخص تبدیل شده است و در نهایت، از رهگذر این فرایندِ دومرحله‌ای، ما به یک صورت ذهنی ـ عقلانی خاص[2] دست می‌یابیم که درمعرض صیرورت محض قرار می‌گیرد و با صراحت به بیان درمی‌آید.

هگل در مورد مرحلهٔ دوم توضیح می‌دهد که وجود در سه مرتبه به‌نحوی تعیّنات خود را نمایان می‌کند: ۱- کیفیت که بر امر معلوم متعیّن دلالت دارد. ۲- کمیّت که به عدم هر نوع تعیّن اشاره می‌کند. ۳- مقیاس که بر کمیّت مبتنی بر کیفیّت ناظر است. برای فهم این قسمت باید به یاد آورد که کمیّت و کیفیّت و «نسبت و اضافه» و جهت در مقولات دوازده‌گانهٔ فاهمه در سنت کانت به‌عنوان چهار وجههٔ نظر تلقی می‌شوند که مقولات در گروه‌های سه‌گانه ذیل آنها قرار می‌گیرند. هگل در این بحث جایگاه دو وجههٔ نظر اول را تغییر داده، یعنی اول کیفیت را آورده و بعد کمیّت را و همچنین مقیاس و اندازه را «وضع مجامع» آن دو دانسته است. هگل وجههٔ نظر «نسبت و اضافه» را مستقل در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را مشخصه‌ای تصور می‌کند که میان کیفیت و کمیّت برقرار می‌شود. البته مقیاس را با توجه به وجههٔ نظرهای چهارگانهٔ کانت می‌توان تا حدودی از نوع «جهت» دانست. هگل در بحث‌های دیگر در کتاب منطق خود از مقولات «نسبت و اضافه» یعنی «جوهر» و «علت» و «مشارکت» نیز استفاده کرده است که بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد.

وجود و عدم: در منطق دیالکتیکی هگل به جای اینکه وجود محض را عین عدم محض بدانیم شاید بهتر باشد که آنها را براساس نحوهٔ گذر هر یک به دیگری مورد ملاحظه قرار دهیم، یعنی فراموش نکنیم که هریک از آن دو براساس صیرورت به‌تناوب

---

1 . Etwas (آلمانی)

2 . Begriff (آلمانی)

وضع و رفع می‌شوند. منظور اینکه تشابه و حتی وحدت آن دو به امری که فراتر از آنهاست یعنی صیرورت ارجاع می‌دهد و در منطق هگل این انتقال را می‌توان «ارتفاع»[1] نامید.

مراحل صیرورت (ظهور و کمون): صیرورت هم جنبهٔ تفکیک‌ناپذیر وجود و عدم را نشان می‌دهد و هم در میان آن دو نوعی وحدت معنائی برقرار می‌کند، به نحوی که گویی یکی را بدون دیگری نمی‌توان لحاظ کرد. از جهتی، می‌توان گفت که صیرورت از عدم آغاز می‌شود، یعنی وجود مسبوق به عدم است؛ از سوی دیگر ، ناگزیر باید قبول کرد که صیرورت از وجود نیز آغاز می‌شود. چهرهٔ اصلی صیرورت همین است که وجود و عدم را در هم ادغام می‌کند و در عین حال تقدّم و تأخر هر یک از آنها را نسبت به دیگری محرز می‌دارد. حتی باید گفت آنچه در صیرورت مشمول مرور زمان قرار می‌گیرد و حذف می‌شود گویی به لحاظ دیگر در واقع حفظ شده است. اصطلاح آلمانی که ما آن را به «ارتفاع» تعبیر کرده‌ایم، همین معنی را می‌رساند، یعنی حفظ چیزی در مرتبهٔ بالاتر از آنچه بوده است.

وجودی که تعیّن و تشخص پیدا می‌کند واجد کیفیّت می‌شود؛ کیفیّت خود نوعی از تعیّن است، همان‌طور که کمیّت نیز نوع دیگری از آن است. البته تعیّن به لحاظ کمیّت از موجود جداپذیر است و نسبت به آن جنبهٔ خارجی دارد. یک شیء چیزی جز مجموعه‌ای از کیفیات خود نیست و اگر کیفیات عنصری تغییر پیدا کنند آن به غیرخود تبدیل می‌شود، در صورتی که از تغییر کمّی چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌آید؛ یک قطعهٔ کوچک آهن هنوز آهن است و یک قطرهٔ آب همان آب است. البته جنبهٔ سلبی ناگزیر شیء را متناهی جلوه می‌دهد و این متناهیت خواه‌ناخواه به لحاظ ذهنی با امر نامتناهی سنجیده می‌شود و در نتیجه گویی در بطن هر شیء متناهی یک عامل سلبی انکارناپذیر وجود دارد و از این لحاظ می‌توان تصور کرد که تعیّن می‌تواند نحوهٔ تبّدل متناهی و نامتناهی را نشان دهد، یعنی امر متناهی به سبب تعیّن و تشخّص خود با امر نامتناهی تقابل پیدا می‌کند. منظور اینکه این جنبهٔ متناهی گویی به‌خودی‌خود نوعی محدودیت بوده و مانع از تحرک می‌شده

---

1. Aufheben (آلمانی)

است و از طریق صیرورت اجتناب‌ناپذیر باید نفی شود، زیرا صیرورت همیشه در جهت نامتناهیت قرار می‌گیرد و از این لحاظ امر نامتناهی، همان نفی تدریجی متناهیت است. منظور این است که وجود فی‌نفسهٔ امر متناهی چیزی جز نفی جنبهٔ متناهی آن نیست و در عین حال چون آن نفی در نفی است بنابراین جنبهٔ ایجابی پیدا می‌کند. به دیگر سخن، در شیئی که همیشه جنبه‌های جزئی و کلی و واحد و کثیر و خاصه متناهی و نامتناهی خود را به همراه دارد به لحاظ منطقی هر دو جنبهٔ نفی و اثبات را یک‌جا می‌توان دید. از این لحاظ، به عقیدهٔ هگل، تعقل به سبک دیالکتیکی در همهٔ امور عالم وجود بنیادی پیدا می‌کند.

تطور دائمی وجود و مراتب تعیّنات آن به‌مرور ذات (ماهیت[1]) موجود را آشکار می‌کند ولی در هر صورت منظور این نیست که وجودْ خود به ذات (ماهیت) می‌رسد و یا به آن تبدّل می‌یابد، بلکه منظور این است که ذات (ماهیت) فقط جنبه‌ای از قلمرو وجود را می‌تواند نشان دهد؛ به عبارت روشن‌تر، وجود فقط با طرد جنبهٔ نامتناهی خود می‌تواند نمونهٔ بسیطی از رابطهٔ خود را با خود بروز دهد که همان ذات (ماهیت) آن تلقی می‌شود.

بخش دوم: نظریهٔ ذات (ماهیت)

ماهیت حقیقت وجود است، اما برای اینکه بتوان آن را دریافت نباید به جنبهٔ بی‌واسطه‌ای که به‌عینه شناخته نمی‌شود، اکتفا کرد؛ هر نوع شناختی در این زمینه به‌ناچار باواسطه خواهد بود. در زبان آلمانی لغت «وِزِنْ» به معنای ماهیت و ذات است و در واقع در بطن مصدر فعل «بودن» یعنی «زاین[2]» قرار می‌گیرد و با اسم مفعول این مصدر یعنی «گِوِزِن»[3] سنخیت مستقیم دارد: گویی ماهیت باید مقدّم بر وجود حاضر کنونی شیء در نظر گرفته شود. به‌هرترتیب، به لحاظ شناخت، ماهیّت بر وجود تقدّم دارد و وجود بی‌واسطهٔ بحت و بسیط قابل شناخت نیست. از این رو، شناخت ضرورتاً باواسطه است. مـی‌توان گفت که در نظام فکری هگل مسئلهٔ اصالت وجود و اصالت ماهیّت به‌نحو سنتی

---

1 . Wesen (آلمانی) در سنت هگل تا حدودی ذات و ماهیت را می‌توان به‌نحو مترادف به کار برد.

2 . Sein (آلمانی)

3. Gewesen (آلمانی)

قابل طرح نیست. البته به‌صورت فی‌نفسه یعنی به لحاظ ثبوتی اصالت با وجود است، ولی به‌نحو لنفسه یعنی به لحاظ اثباتی اصالت با ماهیت است. در حقیقت، به نظر هگل، بحث فلسفی با توجه به تقابل میان آن دو ایجاد می‌شود. حرکتی که با وجود آغاز می‌شود اگر حذف نشود به شناخت نمی‌انجامد. فقط با حذف جنبهٔ فی‌نفسهٔ وجود است که می‌توان از ماهیّت آن شناخت حاصل کرد. ماهیت (ذات) همان وجودی است که لاجرم جنبهٔ لنفسه پیدا کرده است و فقط از این رهگذر است که به صورت معقول مبدل می‌شود و براساس سیر تحولی‌اش در مکان و زمان امکان شناخت خود را مرحله به مرحله فراهم می‌آورد.

در درجهٔ اول باید دانست که ماهیّت امری است که در خود انعکاس می‌یابد و از این رهگذر تعیّنات و اوصاف احتمالی خود را نمایان می‌سازد. در درجهٔ دوم باید در نظر داشت که فقط براساس تعیّنات و اوصاف انعکاس‌یافتهٔ ماهیت است‌که‌جنبهٔ ذاتی آن قابل تشخیص می‌شود. در درجهٔ سوم باید گفت که ماهیت فقط براساس همین تعیّنات انعکاس‌یافته است که می‌تواند به‌صورت موجودی انضمامی پدیدار شود. البته وحدت بسیط ماهیّت مانعی نیست که آن به نحوی عامل نفی وجود فی‌نفسهٔ کلی نباشد. منظور اینکه وجود در مقایسه با ماهیّت یک جنبهٔ کلی دارد، در صورتی که ماهیّت از آن حیث که ماهیت است صرفاً وضع یک وجود ماهوی را پیدا می‌کند و کاملاً به‌صورت موجود مشخصی درمی‌آید. در واقع، از طریق ماهیّت است که وجود به یک موجود حاضر مبدل می‌شود و می‌توان آن را به‌نحو ماهوی همان پدیدار تلقی کرد. پدیدار حضور مستمر خود را از قانون[1] کسب می‌کند و همین جنبهٔ مثبت پدیدار است. پدیدار و قانون به‌یک‌معنا محتوای واحدی دارند و احتمالاً می‌توان گفت که قانون است که پایه و اساس پدیدار را تشکّل می‌دهد. در نتیجه، قانون خارج و ورای پدیدار نیست، بلکه به‌طور مستقیم در آن تضمن دارد. از این رهگذر، واقعیت وحدتِ ماهیتِ ذاتی و وجود حاضرِ کنونی می‌شود.

---

1 . Gesetz (آلمانی)

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، هگل در درجهٔ اول به وجههٔ نظر نسبت و اضافهٔ کانت توجه داشته و بحث خود را دربارهٔ واقعیت، که با مفهوم قانون نیز نسبتی دارد، براساس سه مقولهٔ «جوهر» و «علیّت» و «مشارکت»[1] بیان کرده است:

جوهر: جوهر همان اتحاد وجود و انعکاس ذاتی آن در خود است و از این‌رو هم ظاهر موجود را بیان می‌کند و هم جنبهٔ وضع‌شدهٔ آن را. جوهر به‌عنوان وضع‌شده ناگزیر با خود مساوی است، ولی در عین حال اساس صیرورت و جنبهٔ عَرَضی خود را نیز واجد است و معلوم می‌دارد که هریک از مراحل تعیناتش انعکاسی از ماهیّت ذاتی خود آن نیز هستند و به‌نحوی به یکدیگر ارجاع می‌دهند. حرکات عَرَضی در واقع فعلیّت جوهر را نشان می‌دهند. البته جوهر به‌عنوان وحدت ظاهری مقوّمِ تمامیّتِ کلّ تعینّات خود است و در نتیجه به‌لحاظی شامل جنبه‌های عَرَضی موجود خود نیز می‌شود. یعنی خواه‌ناخواه میان خلاقیّت و انهدام وحدتی به وجود می‌آید، زیرا امر منفی و امر مثبت و همچنین امکان بالقوه و واقعیت بالفعل در بطن جوهر وحدتی را تشکّل می‌دهند که اجتناب‌ناپذیر است. ولی به‌هر ترتیب جنبهٔ عَرَضی نوعی عامل نفی‌کننده است که به خود جوهر برمی‌گردد و به این ترتیب رابطهٔ درونی جوهر با مجموع اَعراض آن به‌صورت رابطهٔ علیت درمی‌آید.

علت: علت مقدّم بر معلول خود است و نسبت به آن جنبهٔ منشائی دارد و فهم درست این مطلب در صورتِ مقایسهٔ آن با رابطهٔ جوهر و اَعراض و وجوه تفارق آنها ممکن می‌شود. جوهر به‌عنوان قدرتِ تعین‌بخش صرفاً سرآغاز خود است و الزاماً کاری با عَرَض ندارد، ولی وقتی در خود انعکاس یافت شامل جنبهٔ عَرَضی نیز می‌شود و به‌صورت نوعی فعلیّت یعنی علت درمی‌آید و جنبهٔ عَرَضی خود را که معلول محسوب می‌شود، وضع می‌کند. به دیگر سخن، جوهر فقط به‌عنوان علت است که واقعیت می‌یابد. علت نیز از آن لحاظ علت است که موجب پیدایش معلول می‌شود. در علت تعیّن دیگری جز آنچه در معلول ظاهَر شده است، وجود ندارد و در معلول نیز تعیّن دیگری جز آنچه از علت ناشی شده است، دیده نمی‌شود. همچنین باید گفت در اثر وحدت علت و معلول اختلافی که در

1. Réciprocité

این اصطلاح به معنای عمل و عکس‌العمل و حتی در فلسفهٔ هگل به معنای تقابل نیز به کار می‌رود به عقیدهٔ او، هر نوع تقابلی ناگزیر یک جنبهٔ مشارکت دارد.

ابتدا آنها را از هم متمایز می‌کرد، ناپدید می‌شود و علت با اینکه در معلول به اتمام می‌رسد، در عین حال، گویی به‌نحوی از نو متولد می‌شود. به‌هرحال، جوهر به‌عنوان علت مؤثر واقع می‌شود و عمل می‌کند؛ آن قدرتی دارد که به‌طور منفی بر خود نیز اثر می‌گذارد و در عین حال جنبهٔ مفروض خود را حفظ می‌کند. جوهر در خود چنان عمل می‌کند که گویی در امر دیگری عمل کرده است، یعنی خود را منفعل تلقی می‌کند و این دو جنبه از یک عمل واحد ناشی می‌شوند که به جوهر حالت مضاعف می‌دهد. از این رهگذر، ما در اینجا به‌ناچار، از طریق علیّت، از جوهر به آن چیزی می‌رسیم که عمل و عکس‌العمل نامیده می‌شود که در وجههٔ نظر نسبت و اضافهٔ کانت همان مقولهٔ سوم یعنی «مشارکت» است.

مشارکت: مشارکت در واقع نوعی عمل متقابل است که چیزی جز همان علیّت نیست، زیرا علت فقط موجب پیدایش یک معلول نمی‌شود، بلکه به سبب آن معلول است که نسبت به خود نیز علت تلقی می‌شود. در این عمل متقابل، علت در ابتدا به نحوی نمودار می‌شود که گویی از جنبهٔ منفی خود تولید شده است و مانند این است که فقط به صورت صیرورت می‌تواند مطرح شود که براساس نفی و اثبات رابطهٔ علت و معلول تشکل یافته است. صیرورت در بطن خود بر نوعی عمل و عکس‌العمل دلالت می‌کند که به‌عنوان نوعی تصرّم محض آن را بالفعل نگه میدارد.

جنبهٔ جوهری عناصر که در عین حال وحدت درونی آنها را متجلی می‌کند، نمایانگر حرکت امور کثیری است که متقابلاً در یکدیگر اثر می‌گذارند و نوعی عمل و عکس‌العمل میان آنها وجود دارد و به‌همین سبب، به‌رغم کثرت، به نحوی واحدند و از طریق انعکاس در یکدیگر خود را به لحاظی نفی و به لحاظ دیگر اثبات می‌کنند؛ یعنی به سبب تقابلی که میان آنها دیده می‌شود نوعی تقابل درونی نیز در هریک به وجود می‌آید که جنبه‌ای از آنها را حذف و جنبهٔ دیگری از آنها را حفظ می‌کند و همین صیرورت انکارناپذیر همهٔ آنها را در نوعی کمون و ظهور دائم نگه میدارد.

بخش سوم: ۱- صورت معقول[1]

در این قسمت، هگل تا حدودی موضوع و سرفصل‌های متداول منطق‌های سنتی را در نظر گرفته است، یعنی می‌خواهد به‌ترتیب از تصور، مفهوم، تصدیق، حمل، احکام، قضایا و همچنین از استدلال، قیاس و اقسام آنها صحبت کند. بحث صورت معقول در ابتدای این فهرست قرار می‌گیرد که در مقایسه با منطق ارسطو با تسامح می‌توان آن را به سبب جایگاهی که دارد معادل همان بحث‌های مربوط به تصور کلی و مفهوم دانست.

البته هگل بیان می‌کند که به‌سهولت نمی‌توان از صورت معقول تعریفی جامع و مانع ارایه کرد ولی این بحثی است که به نحو اجتناب‌ناپذیر بعد از بحث وجود و ماهیت باید به آن پرداخت. صورت معقول به معنائی، آن سهم محدودی است که با تأمل در ماهیت می‌توان دربارهٔ وجود به دست آورد، یعنی آنچه در هر مرحله‌ای از بحث به فراچنگ فاعل شناسا درمی‌آید و نصیب او می‌شود. از این لحاظ، می‌توان تصور کرد که دو بحث اولیه دربارهٔ وجود و ماهیّت را می‌توان مقدمه‌ای تلقی کرد که برای نشان دادن مراحل و لحظات صیرورت این صورت معقول لازم بوده‌اند. در فلسفه و منطق هگل، بیشتر براساس اصالت همین صورت معقول است که صحت و سقم مطالب ارزیابی و تعیین می‌شود. در سنت فکری هگل، با صورت معقول می‌توان متقابلاً جهت حرکتی امر معقول و امر واقعی را که به یکدیگر سوق پیدا می‌کنند، مورد بررسی قرار داد و حتی‌المقدور جایگاه اصلی آن را در صیرورت امور تعیین و مشخص کرد. منظور اینکه این قسمت از بحث‌های هگل کاملاً در ادامهٔ تحلیل‌های قبلی اوست و در کتاب منطق او کلاً حرکت دیالکتیکی جوهر از مسیر علیت و براساس مشارکت، که همان عمل متقابل است، خواه‌ناخواه مراحل تکوّن و

---

1 . Begriff

این اصطلاح را که در فلسفهٔ هگل معنای بسیار خاصی دارد، با اینکه در زبان‌های غربی اعم از فرانسه و انگلیسی با کلمات Concept و Notion می‌آورند، نمی‌توان در زبان فارسی به‌مفهوم و یا تصور کلی ترجمه کرد. مفهوم در زبان فارسی، خواه در سنت ارسطویی و خواه در مکتب‌های روان‌شناسی تکوینی جدید، به‌ناچار از کلی‌سازی و تعمیم تصورات اکتسابی نتیجه می‌شود و به‌اندازهٔ کافی قدرت مستقل ذهن را نشان نمی‌دهد و به‌همین دلیل بیشتر باید آن را با اصطلاح «صورت معقول» بیان کرد و نزدیک به اصطلاح «معنی» (Idée) دانست. کاربرد آن در فلسفهٔ هگل تا حدودی مشابه «مثال» در سنت افلاطونی است. در مورد این اصطلاح، نگارنده در آثار خود به نحو مساوی از عبارات از اصطلاحات،«صورت معقول» «صورت عقلانی» و «صورت عقلی» استفاده کرده است.

صیرورت‌پذیری همین صورت معقول را نشان می‌دهد. در حقیقت، در حرکت ذاتی جوهر چیزی بیش از جنبهٔ پدیداری آن وجود دارد، یعنی جنبهٔ علّی آن بر جنبهٔ انفعالی و معلولی‌اش اثر می‌گذارد. از این لحاظ، جوهر فقط به سبب حرکت در جهت مخالف خود است که با خود واحد و یکسان باقی می‌ماند. منظور اینکه اگر جوهر به‌نحو نامتناهی در خود انعکاس می‌یابد این حرکت را به نحوی می‌توان مقوّم کمال تدریجی ذات آن نیز تلقی کرد. در ضمن، با اندکی تأمل می‌توان متوجه شد که این کمال در اصل به خود جوهر تعلق ندارد، بلکه از آنِ چیزی است که به امر بالاتری تعلق داشته است، یعنی به‌صورت معقولی تعلق دارد که نزد فاعل شناساست. هگل در این بحث، در عین حالی که به افکار اسپینوزا توجه دارد،کاملاً می‌خواهد به نتیجه‌ای مخالف برسد؛ نزد هگل، آن ضرورتی که اسپینوزا به «جوهر» نسبت می‌دهد، دیده نمی‌شود. موضع او، با قائل شدن به صورت معقول که عمیقاً نامتناهیت را در خود جذب می‌کند و از این رهگذر به اختیار و حریّت محض مبدل می‌شود، با موضع اسپینوزا کاملاً متفاوت است. صورت معقول به معنائی بروحدت ماهیت و وجود دلالت دارد، زیرا ماهیّت (ذات) اولین مرحلهٔ نفی وجود است که از طریق آن وجود در حدّ موجود و امر ظاهری معیّن نمایان می‌شود و صورت معقول مرحلهٔ دوم نفی یعنی نفیِ نفی است که از این لحاظ ناگزیر جنبهٔ نامتناهی پیدا می‌کند و برای اینکه این جنبه را در صیرورت دائمی خود حفظ کند نفی خود را در درونش تضمین می‌نماید.

هگل با توجه به وجههٔ نظر کمیّت در فلسفهٔ نظری کانت، که شامل سه مقولهٔ وحدت و کثرت و تمامیّت است، به صورت‌های معقول کلی و جزئی و شخصی قائل شده است و نشان می‌دهد در عین حالی که بنا به گفتهٔ کانت این مقولات مفاهیم محض فاهمه هستند ولی ضرورتاً میان آنها تداخل دیده می‌شود و آنها ضمن اینکه هریک مفهوم تامی محسوب می‌شوند متعیّن و متشخّص هم هستند. در اینجا، آنچه در سنت هگل صورت معقول نامیده می‌شود تفرد و تشخص هم پیدا می‌کند و می‌توان به‌نحوی آن را به مصداق تعبیر کرد. هگل از این بحث برای ادامهٔ تحلیل‌های خود استفاده می‌کند و می‌گوید که مصداق در هر صورت مفهوم را در خود انعکاس می‌دهد و عملاً کلیّت آن را به‌تمامه نفی می‌کند و به‌همین علت می‌توان نشان داد که حکم ـ از هر نوعی که باشد ـ فقط در بطن

صورت معقول تشکل می‌یابد و براساس آن قابل طرح می‌شود، همان‌طور که هر نوع استدلال نیز از رهگذر حکم به صورت معقول مربوط می‌شود. به عقیدهٔ او، هر نوع بحث در صورت معقول مستلزم دقت در حکم و استدلال نیز است. در کلّ این قسمت، هگل می‌خواهد نشان دهد که به‌طور متداول نظر بر این است که مفاهیم کلّی در فاهمه منشأ دارند و به این ترتیب بیشتر سعی می‌شود فقط در محدودهٔ تصورات نگه داشته شوند و قدرتی که در حکم و استدلال وجود دارد عملاً از آنها سلب شود و فقط در نوعی فعالیّت صوری ذهنی مورد استفاده قرار گیرند که البته این عمل دامنهٔ تفکر را بیش از پیش تنگ می‌کند.

برخلاف منطق متداول، هگل عقیده دارد که مفهوم، حکم و استدلال، اگر درست تحلیل شوند، هیچ‌یک بدون دیگری قابل فهم نخواهند بود و فقط در بطن یکدیگر می‌توانند قدرت واقعی خود را بروز دهند و هر نوع تمایز میان آنها نه‌تنها تصنعی و قراردادی است، بلکه به‌مراتب از دامنهٔ وسعتشان می‌کاهد و کاربرد آنها را عقیم می‌کند.

۲- حکم[1]: صورت معقول از طریق تعیّناتی که به آن اسناد داده می‌شود، وضع و معیّن می‌گردد در واقع، «حکم» اولین مرحلهٔ تحقق صورت معقول است. هر حکمی لاجرم از دو جزء مستقل[2] یعنی موضوع و محمول تشکیل می‌گردد و در آن محمول طوری به موضوع اِسناد داده می‌شود که گویی آن دو کاملاً از هم متمایزند، با اینکه این اسناد نیز کاملاً موجّه دانسته می‌شود. البته این رابطهٔ خاصّ میان آن دو را براساس اصطلاحات رایج در ایران نمی‌توان به اصل هوهویه مؤول کرد، بلکه باید آن را تا حدودی از نوع«ذوهو» دانست. حکم، در صورت بی‌واسطهٔ خود، یعنی در مرحلهٔ اول فقط جنبهٔ وجودی دارد، ولی از آنجا که کیفیّت مستقل موضوع و محمول حذف شده و تعیّن یکی به دیگری وابسته دانسته شده است، صورت دیگری از حکم حاصل می‌آید که می‌توان آن را انعکاسی[3] نامید.

---

1 . Jugement

۲ . براساس اصطلاح آلمانی «حکم» (Ur-teil)، افتراق و تجزی دو مطلب از یکدیگر به‌خوبی محرز می‌شود.

3 . Reflexif

قسمت انتهایی کتاب *منطق* هگل بیشتر به جنبهٔ برون‌ذات و عینی اختصاص دارد که حرکت صورت معقول را به سوی «معنی[1]» و «مثال» نشان می‌دهد و همین را به‌لحاظی می‌توان نتیجهٔ کلی این کتاب تلقی کرد.

معنا (مثال): در سنت فکری هگل، معنی در واقع صورت معقول تام و منسجم است که می‌توان آن را یک امر حقیقی برون‌ذات دانست، زیرا به‌هر ترتیب می‌تواند در واقعیت لازم و مؤثر باشد. به عقیدهٔ هگل، حتی همین معنی است که می‌تواند حقیقت چیزی را تضمین کند. در فلسفهٔ کانت، «معنی» خواه‌ناخواه از پدیدارها فراتر می‌رود، یعنی نوعی مفهوم کلی خاصّی است که به چارچوب مقولات فاهمه و محدودیت کاربردی آنها اکتفا نمی‌کند و کلاً نمی‌توان معنائی را به نحو موجّه در مورد پدیدارهای محسوس تجربی به کار برد. از این لحاظ، موضع هگل کاملاً برخلاف موضع کانت است، یعنی به عقیدهٔ او باید «معنی» را از یک مفهوم انتزاعی صرف متمایز دانست و تصور نکرد که چون معنی در عالم پدیدارها کاربرد ندارد پس الزاماً بی‌اعتبار است، بلکه به عقیدهٔ او «معنی» کاملاً برون‌ذات است و می‌تواند در مسیر زمان قرار گیرد و تحقق واقعی پیدا کند. در فلسفهٔ هگل، معنی به نحوی همان وحدت صورت معقول و واقعیت است. اگر واقعیت واجد معنای عمیقی نباشد به‌ناچار جنبهٔ توهمی پیدا خواهد کرد و کاذب خواهد بود. البته همچنین فراموش نباید کرد که امور متناهی شامل کلّ واقعیت خود نیستند و همواره برای تکمیل واقعیت خود به غیر از خود نیازمندند. اصلاً عدم تطابق اشیای موجود با «معنی» است که سبب متناهی بودن آنها می‌شود.

از طرف دیگر، باید گفت که منظور از «معنی» فقط وجود خارجی امور داده‌شده نیست، بلکه بیشتر نظر به وحدت درون‌ذات و برون‌ذات است؛ یعنی از آنجا که معنی در درجهٔ اول یک حقیقت بسیط است، نمی‌توان تصور کرد که به نحو بی‌واسطه وجود داشته باشد، بلکه آن را فقط در یک صورت معقول می‌توان متحقّق دانست. در این مرتبه صورت معقول هنوز فاقد تمامیت کامل است و به‌همین دلیل، به نظر هگل، معنی را در مرتبهٔ اول بیشتر نسبت به «حیات» می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد و فقط در مرتبهٔ دوم است که آن را باید به لحاظ «حقیقت» و «خیر» یعنی «شناخت» و «اراده» در نظر گرفت. البته

---

1. Idée

شناخت متناهی و ارادهٔ متناهی از نظر حقیقت و خیر از هم متمایزند و فقط به لحاظ غایت می‌توانند با یکدیگر وحدت داشته باشند. باید گفت زمانی که صورت معقول به نحوی آزادی و آزادسازی خود را محرز تشخیص می‌دهد و سعی می‌کند به آن به‌تمامه تحقق بخشد، یعنی وقتی واجد آن نوع اراده می‌شود که کلیّت انتزاعی خود را به یک تمامیّت واقعی و برون‌ذات مبدل کند، عمیقاً واجد «معنی» می‌شود. به این ترتیب، می‌توان گفت که واقعیت در یک عالم برون‌ذات وجود دارد، ولی همین جنبهٔ برون‌ذات نه‌تنها با نوعی آرمان که همان «اصالت معنی»[1] باشد مطابقت می‌کند، بلکه فقط بر مبنای آن است که شناخته می‌شود. «معنی» موقعی نامتناهی لحاظ می‌شود که در آن شناخت و عمل با هم متعادل شده باشند، یعنی عمیقاً خودآگاهی تحقق یافته و حالت برون‌ذات خود را به دست آورده باشد.

۱- **حیات:** مسئلهٔ حیات چنان جنبهٔ انضمامی و ملموس و واقعی دارد که تصور نمی‌رود بتوان آن را موضوع علم منطق قرار داد، خاصه اگر منطق را فقط صورت محض ذهنی تلقی بکنیم. اما اگر به یاد بیاوریم که منطق به حقیقت تام و مطلق نظر دارد، آن‌گاه به‌ناچار باید قبول بکنیم که شامل مسئلهٔ حیات نیز می‌شود. هگل از این لحاظ بحث حیات را در سه مرحلهٔ ممکن مورد تفحص قرار می‌دهد. مرحلهٔ اول در حدّ فرد ذی‌حیات. مرحلهٔ دوم در حدّ یک فرایند، یعنی به لحاظ اینکه حیات به‌خودی‌خود نوعی غریزه و تحرک است و صیانت ذات الزاماً یک علت معمولی نیست، بلکه بیشتر به‌صورت یک محرک درونی اجتناب‌ناپذیر درمی‌آید که انطباق با محیط زیست را فراهم می‌آورد. بالاخره باید دانست که هر جانداری سعی می‌کند با فعالیّت خود جزئیت را از خود سلب کند و حتی‌المقدور نوع را به تمامیت برساند و در حفظ آن کوشا باشد. مرحلهٔ سوم بیانگر مرگ فردیت بی‌واسطه و تولد فردیت جدیدی است که از این رهگذر بحث حیات می‌تواند به بحث در مسائل شناخت برسد.

۲ـ شناخت: الف) معنای حقیقت: صورت معقول شناخت نمایانگر وحدت محض خود با خود است. با این‌حال، هر معنائی که به پدیدار مربوط می‌شود خواه‌ناخواه به نحو بی‌واسطه جنبهٔ نظری پیدا می‌کند. از این لحاظ، می‌توان نوعی تضاد درونی در صورت

---

1. Idéalisme

معقول یافت، زیرا گویی آنچه نزد آن درون‌ذات است باید به امر برون‌ذات مبدل شود. معنای واقعی حقیقت نیز همین است، یعنی باید به سوی واقعیت سوق پیدا کند. در نمونه اول شناخت، گویی آنچه از بروز شناخت ممانعت می‌کند باید رفع و برطرف شود و آن‌گاه ما با آن نوع شناخت سروکار پیدا خواهیم کرد که تحلیلی[1] نامیده می‌شود.

ـ **شناخت تحلیلی:** به نظر هگل، معمولاً در مورد تفکیک شناخت تحلیلی از تألیفی گفته می‌شود که در اولی از معلوم به مجهول و در دومی از مجهول به معلوم می‌توان رسید که البته نفس این سخن فاقد اِشکال نیست، ولی به‌طور کلی صفت ممیزهٔ شناخت تحلیلی این است که این نوع شناخت ممکن است صرفاً مقدمهٔ استدلال باشد و هیچ‌گاه عهده‌دار واسطه نشود، به نحوی که گویی از هر نوع امکان نفی درونی فارغ است. با تأمل بیشتر در شناخت تحلیلی می‌توان پی‌برد که این شناخت از امر مفروضی آغاز می‌شود که خود نوعی امر فردی یا صرفاً نمونه‌ای از یک صورت معقول معیّن است. هگل در ادامهٔ بحث خود به کانت اشاره می‌کند و گفته‌های او را در مورد احکام تألیفی ماتقدّم چندان مهّم و درخور توجه نمی‌داند. در نهایت، در مورد شناخت تحلیلی توضیحی می‌دهد مبنی بر اینکه این شناخت واقعاً زمانی روی ماده مؤثر واقع می‌شود که از خارج گرفته نشده باشد، بلکه براساس مقولات فاهمه به حالت فعال درآمده باشد.

ـ **شناخت تألیفی**[2]: به عقیدهٔ هگل، شناخت تحلیلی می‌تواند مقدمهٔ هر استدلالی را تشکیل دهد و از این رهگذر رابطهٔ مستقیم میان تصور ذهنی و شیء خارجی برقرار کند، ولی معمولاً در شناخت تألیفی به این حدّ اکتفا نمی‌شود و بیشتر سعی بر این است که ذهن به مرتبهٔ صورت معقول ارتقا داده شود، یعنی بتوان به وسیلهٔ آن به تعیّنات متفاوت و کثیر وحدت بخشید؛ به این ترتیب، تألیف را باید مرتبهٔ دوم استدلال به حساب آورد. در تألیف سعی می‌شود از وحدت انتزاعی شیء به رابطهٔ تصور آن شیء با واقعیّت خارجی آن پی برده شود، ولی حتی در این مرتبهٔ شناسایی نیز متناهی باقی می‌ماند. از این لحاظ، گویی برای هگل تألیف هیچ‌گاه به نحو دفعی انجام نمی‌گیرد و نمی‌توان به محتوای

1 . Analytique

2 . Synthétique

دادهشدهٔ اولیهٔ آن اکتفا کرد، بلکه باید مراحل تکوّن آن شناخت را مورد بررسی قرار داد و در این مورد به مسائل مربوط به «تعریف» و «طبقه‌بندی» و «قضیه» توجه کرد.

ـ **تعریف**[1]: با آنچه گفته شد معلوم می‌شود که در درجهٔ اول باید امر برون‌ذات متحول شود و از داده‌های اولیه فراتر رود تا به مرتبهٔ صورت معقول بسیط ارتقا یابد. مراحل تکوینی آن به‌ناچار براساس کلیّت، جزئیت و فردیت تحقق پیدا می‌کند. تفرد همان متعلق یا شیء دادهشده است که به ادراک بی‌واسطه درآمده است و همان چیزی می‌شود که باید مورد تعریف قرار گیرد. در هر شیء منفرد یک جنبهٔ کلّی و یک جنبهٔ جزئی می‌توان تشخیص داد که بر این اساس «جنس» مورد استفاده در تعریف شیء را نیز می‌توان مشخص کرد. ولی به‌هر ترتیب باید دانست که تعریف از هر نوعی که باشد از غنای واقعی شیء می‌کاهد و آن را فقط به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌اش مبدل می‌سازد. با این‌حال، باید گفت که تعریف با توجه به هدف خاصی انجام می‌شود و به همین سبب غایت و هدفی که در مورد «شیء» مورد نظر است می‌تواند به نحوی مشخصهٔ اصلی آن تلقی شود. البته تعاریف در ریاضیات و همچنین در علوم طبیعت و یا در بحث‌های مربوط به مسائل فرهنگی و روحی متفاوت‌اند بدین سبب، تعریف ممکن است صرفاً براساس طبقه‌بندی باشد و لازم است در اینجا به این بحث نیز پرداخته شود.

ـ **طبقه‌بندی**[2]: در هر امر کلّی نوعی ضرورت برای انقسام آن دیده می‌شود و همین جنبه ما را به شناخت امور جزئی نیازمند می‌کند، ولی امر جزئی نیز از هر نوعی که باشد خواه‌ناخواه به یک امر جزئی دیگر ارجاع می‌دهد به‌نحوی که حتی با جدا شدن آن از امر کلّی و پیدا کردن نسبت ضروری با یک امر جزئی دیگر می‌توان آن را نیز مشخص کرد. البته مبانی و ضوابط مختلفی برای هر نوع طبقه‌بندی موجود است و به‌همین دلیل هر نوع طبقه‌بندی یک جنبهٔ صوری و غیرواقعی نیز پیدا می‌کند.

ـ **قضیه**[3]: تعریف فقط یک مشخصهٔ شیء را شامل می‌شود و طبقه‌بندی تمایز و تقابل مشخصات دیگر را در بر می‌گیرد و در قضیه تفرد متعیّن شیء در نظر گرفته

---

1 . Définition

2. Classification

3 . Théorème

الف) حکم وجودی: حکم بی‌واسطه صرفاً وجودی است و براساس وجهۀ نظر کیفیّت با سه قسم از آن می‌توان آشنا شد: ایجابی و سلبی و معدوله (قسم سوم جنبۀ نامتناهی پیدا می‌کند). البته نباید فراموش کرد که این سه نوع مختلف حکم در سنت هگلی به یکدیگر قابل ارجاع هستند و حکم سلبی در بطن همان حکم ایجابی قرار می‌گیرد، ضمن اینکه آن دو تواماً در نوع سوم یعنی حکم نامتناهی نیز می‌توانند منظور شوند.

ـ **حکم ایجابی:** حکم زمانی چنین نامیده می‌شود که رابطۀ میان موضوع و محمول شامل هیچ جنبۀ منفی نشود و کلیت آن نیز حفظ شده باشد؛ از این لحاظ، الزاماً وجودی به حساب می‌آید.

ـ **حکم سلبی:** در سنت هگل، صحت و سقم حکم فقط به لحاظ محتوای آن سنجیده نمی‌شود و کافی نیست که صورت حکم غیرمتناقض باشد تا بتوان آن را صحیح دانست. به نظر او، در حکم می‌توان به نحوی امر فردی را کلی و امر کلی را فردی تلقی کرد و در واقع حقیقت حکم ایجابی از حقیقت حکم سلبی اخذ می‌شود. در حکم ایجابی با اینکه به تفاوت موضوع و محمول قائل می‌شویم، می‌توانیم محمول را به‌نحو موجّه به موضوع اسناد دهیم. در حکم ایجابی محتوا متناقض است، در صورتی که در حکم سلبی چنین نیست. در حکم ایجابی به‌گونه‌ای می‌توان نشان داد که فقط امر سلبی است که امکان «ایجاب» را فراهم می‌آورد و باز به‌همین دلیل حکم سلبی نیز در بطن خود به نحو تلویحی یک جنبۀ ایجابی را متضمن می‌شود.

ـ **حکم نامتناهی**[1]: این حکم در سنت هگل تا حدودی مترادف حکم معدوله به کار رفته است. برای فهم این موضوع باید در نظر داشت که حکم سلبی و حکم ایجابی احکام حقیقی به معنای محض کلمه نیستند و بیشتر حکم متناهی است که می‌تواند واجد حقیقت آنها باشد، ولی این حکم نیز حالت خاصی دارد و فقط به سبب جنبۀ سلبی خود است که نامتناهی دانسته می‌شود. حکم نامتناهی بیشتر جنبۀ سلبی دارد و «سور» حکمیۀ مشخصۀ خود را از دست داده است؛ به معنائی، نه کلی است و نه جزئی و نه شخصی، بلکه به‌صورت یک قضیۀ مهمۀ نامشخص درآمده است. حتی می‌توان گفت که

---

1 . Jugement infini

حکم نامتناهی در واقع به معنای اخص کلمه یک حکم نیست و بیشتر از طریق آن است که حکم وجودی مورد نظر به یک حکم انعکاسی مبدل می‌شود.

ب) حکم انعکاسی: حکم انعکاسی حکمی است که محتوای مشخص و معینی دارد. در این حکم محمولات تماماً بر امری ذاتی دلالت دارند که به‌نحوی با تعین یک رابطهٔ کلی قابل تصور است. در اینجا کلیّت از نوع حکم مبتنی بر کیفیت نیست، بلکه اساس آن بر نوعی سلب استوار است، مثلاً وقتی که می‌گوییم «انسان فانی است» شاید بتوان حکم انعکاسی را از نوع حکم کمّی دانست که البته این گفته نیز خالی از اشکال نیست. در هر صورت، حکم انعکاسی با حکم وجودی متفاوت است و شاید یکی از وجوه تفارق اصلی آن دو از این لحاظ باشد که در حکم وجودی می‌توان یک جنبهٔ اندراجی[1] تشخیص داد ولی در حکم انعکاسی بیشتر یک جنبهٔ ادغامی[2] دیده می‌شود. حکم انعکاسی نیز اقسام مختلفی دارد که در کتاب *منطق* هگل، ذیل وجههٔ نظر کمیّت کانت، در سه مقولهٔ خاص آورده شده، ولی ترتیب آنها به نحوی معکوس گردیده است؛ یعنی اول حکم شخصی براساس مقولهٔ تمامیّت و بعد حکم جزئی براساس مقولهٔ «کثرت» و در آخر حکم کلی براساس مقولهٔ «وحدت» مورد بحث قرار گرفته است.

ج) حکم مبتنی بر ضرورت: به نظر هگل، به لحاظ کلیات خمس «ایساغوجی» فقط «جنس» نیست که شامل «نوع» می‌شود، بلکه نوع نیز به‌تنهایی می‌تواند مَقْسَم قرار گیرد و به اجناس خاص خود تقسیم شود. از این لحاظ، هگل به وجههٔ نظر نسبت و اضافهٔ کانت توجه می‌کند و اول از حکم حملی سخن می‌گوید که جنبهٔ بی‌واسطه دارد و بر ضرورت مبتنی است و می‌توان آن را از احکام ایجابی و سلبی متمایز دانست. او در مرحلهٔ دوم حکم شرطی را مطرح می‌کند که برخلاف حکم حملی کاملاً فاقد رابطهٔ ضروری محض است، مانند وقتی که گفته می‌شود«اگر الف باشد، ب هم خواهد بود». در مرحلهٔ سوم، از این حکم می‌توان به حکم انفصالی رسید که در آن وحدت موضوع و محمول بر نوعی وحدت سلبی مبتنی است.

1 . Inhérence

2. Subsomption

د) حکم براساس صورت معقول: در این مورد، هگل بیشتر به وجهۀ نظر چهارم کانت یعنی «جهت» توجه دارد، با اینکه ترتیب مقولات کانتی را اندکی جابه‌جا کرده است؛ یعنی اول حکم قطعی[1] را آورده است که با واقعیت خارجی مطابقت می‌کند، بعد حکم ظنی[2] یا احتمالی را که به یک اندازه به جنبه‌های ایجابی و سلبی توجه دارد و بیشتر مبتنی بر امکان است، سپس از حکم یقینی[3] سخن به‌میان آورده است که در آن به‌لحاظی موضوع به‌تنهایی نوعی حکم مستقل به نظر می‌رسد و دیگر به رابطۀ حکمیه نیازی نیست. از این رهگذر، به‌ناچار حکم یقینی براساس تحول درونی خود به صورت استدلال درمی‌آید.

۳ـ استدلال[4]: استدلال براساس احیای صورت معقول در حکم حاصل می‌شود و حقیقت و وحدت آن دو را نشان می‌دهد. در استدلال صورت معقول در همۀ ابعاد گستردگی خود، طوری وضع می‌شود که در نهایت بتوان آن را همچنان معقول تلقی کرد. به نحو کلی، هر چیزی که معقول است به‌ناچار باید استدلالی نیز در نظر گرفته شود. در ضمن، نمی‌توان فراموش کرد که جنبۀ نامتناهی کلی صورت معقول به تمام مراحل تحولی آن نیز وحدت می‌بخشد. استدلال را همانند حکم در ابتدا می‌توان بی‌واسطه در نظر گرفت، ولی این نوع استدلال نمی‌تواند از محدودۀ فاهمه فراتر برود و ناگزیر جنبۀ عقلی کمتری دارد. در عین حال، می‌توان از نوعی استدلال وجودی صحبت کرد که به سبب حرکت دیالکتیکی درونی خود بعداً به استدلال انعکاسی مبدل می‌شود:

الف) استدلال وجودی: در این استدلال از تعینات بی‌واسطه استفاده می‌شود. در مرحلۀ اول، این استدلال صرفاً جنبۀ صوری دارد، یعنی در واقع می‌توان آن را همان قیاس صوری به حساب آورد.

اولین صورت این استدلال بر این نکته دلالت می‌کند که امر شخصی از طریق جزئی به کلی می‌رسد. ولی به‌هرترتیب میان امر شخصی و امور جزئی و کلی یک رابطۀ محرز

---

1 . Assertorique

2 . Prolématique

3 . Apodictique

4 . Raisonnement-syllogisme

هگل بیشتر اصطلاح آلمانی schluss به معنای قیاس را به کار برده است ولی می‌توان تصور کرد که منظور او اغلب همان استدلال به معنای کلی است.

ضروری وجود دارد. می‌توان گفت که جزئی نسبت به کلی، شخصی است و نسبت به فردی، کلی. در این نوع استدلال که همان قیاس صوری است حد وسط معمولاً به‌طور اختیاری انتخاب می‌شود و در نتیجه انسجام واقعی رابطهٔ شخصی با جزئی و کلی از بین می‌رود و با این حدّ وسط دیگر نمی‌توان موضوعی را به‌صورت همه‌جانبه شناخت. حتی می‌توان تصور کرد که آنچه کانت تعارضات[1] عقل نظری نامیده است جز تقابل میان تعیّنات مختلف چیز دیگری نبوده است. دومین صورت استدلال وجودی با این مشخصه معلوم می‌گردد که امر شخصی نسبت به امر جزئی به صورت سلبی درمی‌آید، یعنی در این استدلال امر باواسطه همیشه مستلزم نوعی سلب است. سومین صورت استدلال وجودی فقط واجد یک مقدمهٔ بی‌واسطه است و هریک از اوصاف آن به دیگری ارجاع می‌دهد و گویی ما با یک کلّی نامتعیّن سر و کار داریم. چهارمین صورت استدلال وجودی همان برهان ریاضی است. ارسطو این شکل را نمی‌شناخته است. این برهان بر این اصل مبتنی است که دو چیز برابر با امر ثالث، خود، با هم برابرند. در ریاضیات رابطهٔ اندراجی حذف می‌شود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد که همان علم متعارف[2] است که خود امر بدیهی تلقی می‌شود و دیگر به حدّ وسط نیازی نیست.

ب) استدلال انعکاسی: در این استدلال حدّ وسط سهمی به عهده دارد که عملاً موجب می‌شود استدلال پیش از حکم مطرح شود. اولاً این استدلال شامل یک امر شخصی است و ثانیاً این امر شخصی به حدّ کلیّت رسیده است، یعنی سور «هر» و «همه» در ابتدای آن دیده می‌شود و ثالثاً همین جنبه در واقع «نوع» تلقی می‌شود. در این مورد، هگل به‌نحوی به وجههٔ نظر کمیّت کانت توجه دارد و از استدلال‌های قیاسی و استقرایی و تمثیلی صحبت کرده است.

ج) استدلال ضروری: در اینجا نیز تا حدودی مانند فلسفهٔ نظری کانت از استدلال‌های حملی، شرطی و انفصالی سخن به‌میان می‌آید که خواه‌ناخواه به یکدیگر ارجاع می‌دهند، همان‌طور که در فلسفهٔ کانت مقولهٔ جوهر به مقولهٔ علیّت و این به مقولهٔ مشارکت و تبادل ارجاع می‌داده است.

---

1 . Antinomies

2 . Axiome

در بطن سلب حفظ کند. البته، از سوی دیگر، به اعتقاد هگل، در هر صورت امر باواسطه باز هم بی‌واسطه را به‌عنوان حقیقت نزد خود محفوظ می‌دارد؛ مثلاً امر متناهی هنوز در بطن نامتناهی و امر جزئی در بطن کلی نگه داشته می‌شود. در ضمن، می‌توان گفت که به تفکر درآوردن امر متضاد دشوار است، ولی به هر طریق تضادْ مرحلهٔ اصلی و ذاتی هر نوع مفهوم و صورت معقول است، چرا که در حرکت اجتناب‌ناپذیر آن است که هر چیزی آنچنان دریافت می‌شود که واقعیتِ آن را منعکس کند. هر چیزی، به نحوی، رابطه‌ای منفی و سلبی با خود دارد و همین منشأ فعل و عمل در آن است. فقط براساس این امر درون‌ذات است که نه‌تنها امکان حذف تقابل متقابلین قابل تصور می‌گردد، بلکه به معنای دیگر تقابل صورت معقول و واقعیت نیز از میان برداشته می‌شود و می‌توان از وحدت حقیقت، یعنی از تطابق امر واقع با امر معقول، صحبت به میان آورد.»[۱]

به نظر هگل، در مرحلهٔ دوم دیالکتیک ناگزیر باید به نحوی امر سلبی نفی شود و بر این اساس فاعل شناسا نه‌تنها به شخص مبدل می‌شود و به لحاظ نظر و عمل نوعی وحدت پیدا می‌کند، بلکه او را از جهتی می‌توان شخص آزادی نیز تلقی کرد. اگر دیالکتیک هگل را با مراحل تحلیلی و تألیفی بسنجیم، مرحلهٔ تحلیلی اولین مقدمهٔ استدلال ما خواهد بود، زیرا امر بی‌واسطه‌ای است و به خود ارجاع داده می‌شود و خواه‌ناخواه در تحول درونی‌اش به سوی جنبهٔ تألیفی سوق پیدا می‌کند. در نتیجه، مرحلهٔ تألیفی را باید مقدمهٔ دوم استدلال خود در نظر بگیریم. مرحلهٔ اول با کلیّت و مرحلهٔ دوم با فردیت مطابقت می‌کند. امر سلبی ناگزیر به‌عنوان جنبهٔ باواسطه ظاهر می‌شود که البته خود نیز متضمن امر بی‌واسطه است؛ منظور اینکه در هر نوع شناخت و روش درونی آن جنبه‌های نفی، اثبات، جزئی و کلّی تواماً دیده می‌شوند. در واقع، هگل اعتقاد دارد که «سرآغاز همیشه فاقد کمال است و این فقدان کمال خود نوعی حرکت ضروری را ایجاب می‌کند، چرا که حقیقت یک چیز، در نهایت، جز بازگشت به خود از مسیر نفی جنبهٔ بی‌واسطهٔ خود نیست.»[۲]

با مطالبی که آوردیم روشن می‌شود که روش مورد نظر هگل به نحوی مشابه مدار مدوّری است که، براساس تعامل جنبه‌های باواسطه و بی‌واسطه، انتهای آن با ابتدای آن

---

۱. ایضاً، ص ۲۰۹و ۲۱۰

۲. ایضاً، ص ۲۱۱.

اتصال پیدا می‌کند، بی‌آنکه بتوان این مدار را بسته تلقی کرد. در این نظام فکری، اجزای این سیر مدوّر که نمایانگر علوم جزئی است به نحو ارتقائی تحول می‌یابند و هریک از این علوم خواه‌ناخواه یک جنبهٔ قبلی و یک جنبهٔ بعدی دارند و استدلالی که براساس آنها می‌توان معتبر دانست باید بر همین اساس تشکل یافته باشد. به این ترتیب، شاید بتوان گفت که «معنای مطلق» از لحاظی به نفس منطق مبدل می‌شود. بنابراین، اگر امور را به لحاظ صورت معقول آنها در نظر بگیریم، باید بگوییم این امور در حرکت واقعی که دارند سازندگی را در بطن خود حفظ می‌کنند و سرمنشأ صورت‌های معقول دیگر نیز هستند. دیالکتیک به نحوی که هگل از آن سخن می‌گوید، به لحاظی، عینیّت شناخت را تأمین می‌کند و نحوهٔ ارتباط عمیق امر معقول و امر واقع را برملا می‌سازد.

منابع به زبان فارسی:

۱- ستیس، و.ت، *فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ ح. عنایت، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، چاپ اول، ۱۳۴۷.

۲- مجتهدی ک: *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۵.

۳- مجتهدی ک: *منطق از نظرگاه هگل*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

منابع به زبان فرانسه:

Hegel, G.W.F. Science de
La logique. Traduc. Par S.Jankélévitch
Aubier- Paris 1969

جایگاه منطق هگل در تحول تاریخی این رشته به‌طور کلی

اگر به لحاظی بتوان میان فلسفهٔ هگل و سنت فکری ارسطو به وجود تشابه انکارناپذیری قائل شد، باز نمی‌توان فراموش کرد که روح حاکم بر نحله‌های منطقی این دو متفکر بسیار متفاوت است. منطق هگل کاملاً منطبق بر هستی‌شناسی اوست، آن هم نه فقط به‌عنوان روشی که در مباحث مربوط به هستی مورد استفاده قرار می‌گیرد، بلکه به‌عنوان جهت آن حرکت درونی خاص که براساس آن ظهور و کمون هستی تعقل می‌شود. از این لحاظ، منطق هگل را نه می‌توان فقط براساس «اثبات» معرفی کرد و نه الزاماً براساس «ثبوت» بلکه، اگر بشود گفت، این منطق به نحو عمیق می‌خواهد بر محل تلاقی آن دو دلالت کند و به جایگاهی دست بیابد که در آن اثبات و ثبوت به‌هم می‌رسند و در هم ادغام می‌شوند. منطق هگل به‌معنائی بر تقرب ذاتی «منطق» و «وجود» دلالت دارد و ادعای نهایی آن بیشتر این است که به نحوی به خود تحقق وجودی بدهد و همچنین وجود را بر حسب حرکت درونی آن منطقی سازد، البته بدون اینکه الزاماً تقابل آن دو را نادیده انگارد، زیرا در واقع به لحاظ همین تقابل است که تعامل آن دو با یکدیگر ممکن و میسر به نظر می‌رسد. نگارنده تمایل ندارد در اینجا منطق هگل را براساس ادعاهای آن توجیه کند، ولی برای شناخت درست آن به‌ناچار باید جایگاه گفته‌های او در این زمینه تا حدودی نسبت به نحله‌های منطقی رایج فهمیده شود و عناصر و مؤلفه‌های احتمالی آن چه در متن و چه در حواشی نوشته‌های او در سیر تاریخ گذشته مورد شناسایی و بررسی قرار گیرد. یکی از نکاتی که کلاً در نظرگاه هگل محرز تلقی می‌شود شاید همین باشد که تاریخ واقعی منطق به‌ناچار جز همان تاریخ فلسفه نیست. البته حتی اگر با این نظر موافق باشیم، عملاً نمی‌توانیم آن را به ادوار مختلف تاریخ تعمیم بدهیم. در هر

صورت، در سنت ارسطو، منطق صرفاً آلی دانسته شده و در عصر جدید غرب براهین ریاضی جایگزین آن شده است که بیش از قیاس صوری می‌تواند فعال باشد و نتایج بهتری نیز از آن در علوم رایج به دست می‌آید. هگل منطق خود را نه آلی می‌داند و نه ریاضی؛ منطق مورد نظر او و همان‌قدر با منطق صوری ارسطو اختلاف دارد که با منطق‌های جدیدتر از نوع تحلیلی و ریاضی نیز متفاوت است و هیچ‌یک از آن دو را مانند منطق دیالکتیکی خود نمی‌تواند «انضمامی» تلقی کند. به‌همین دلیل، بیشتر مورخانی که صرفاً به ریشه‌های منطق‌های تحلیلی، ریاضی و یا زبانی علاقه‌مند هستند معمولاً ترجیح می‌دهند بعد از اشارهٔ اجمالی به سنت‌های ارسطویی مطابق سلیقهٔ شخصی خود به چند نام دیگر نیز اشاره کنند، از قبیل بویس[1] و ریمون لول[2] و یا در عصر جدید به مکتب پور رویال[3] در فرانسه و محاسبات منطقی لایب‌نیتس. ولی توجه اصلی آنها به فرگه[4] و برتراند راسل[5] و ویتگنشتن[6] و غیره است، بدون اینکه هرگز نامی از فلاسفهٔ دیگر و خاصّه هگل بیاورند. به‌هر ترتیب، ما در این قسمت از کتابی که انحصاراً به هگل و افکار او اختصاص داده شده و بیشتر برای مطالعهٔ دانشجویان رشتهٔ فلسفهٔ غربی فراهم آمده است، ترجیح داده‌ایم بدون ورود به بحث‌های فنی اختصاراً به ذکر رئوس اصلی سیر تاریخی منطق بپردازیم و به آنچه که می‌توانسته است مورد توجه هگل باشد، اجمالاً اشاره کنیم.

ـ نگاهی به سیر تاریخی منطق: در سنت ارسطو، انسان به حدّ تام «حیوان ناطق» تعریف می‌شود و براساس این تعریف نه‌تنها امکان سخنوری خردمندانه نزد او به تصور درمی‌آید، بلکه از این رهگذر روابط اصولی انسان نیز با همنوعان خود، در بطن یک جامعهٔ خاص، محدود به مکان و زمان معیّن و در نتیجه محرز تلقی می‌شود. انسان حیوانی است که براساس تدابیر ذهنی خود می‌تواند به مرتبهٔ حکمت نظری ارتقاء یابد و براساس آن اصولی را برای رفتار صحیح خود مراعات نماید و در عرصهٔ حکمت عملی نیز تبحر

---

1 . Boèce (480-524) این اسم به زبان لاتین بوئسیوس نیز تلفظ می شود.

2 . Lulle (R.) (1253-1315)

3 . Port Royal

4 . Frege (g.) (1848-1995)

5 . Russel (B) (1872-1970)

6 . Wittgenstein (L.) (1889-1954)

می‌شود، آن هم در شرایط و صوَر وجودی آن. به‌هرحال، معنی همان وحدت صورت معقول و واقعیت است، ولی در این مرحله از بحث شناسایی هنوز به این نتیجهٔ نهایی خود نرسیده است؛ بیشتر در قضیه است که صورت معقول اثبات و برهانی می‌شود. از طرف دیگر، چون محتوای قضیه صرفاً عنصر فردی صورت معقول است، محتوای آن از واقعیتی تشکیل می‌شود که روابط درونی آن جنبهٔ بسیط و بی‌واسطه ندارند، بلکه در نوعی مرتبهٔ تألیفی قرار می‌گیرند که از آن عملاً محتوای قضیه حاصل می‌آید و در نتیجه در مورد آن برهان ضرورت پیدا می‌کند. هگل آن‌گاه به اقلیدس اشاره می‌کند و می‌گوید که او قهرمان این نوع براهین تألیفی بوده است ولی از آنجا که به اموری چون علوم متعارفه توجه کرده و آنها را محرز دانسته است از اعتبار گفته‌های او کاسته می‌شود. درست نیست که ما علوم متعارفه را واقعاً اولین حقایق انکارناپذیر تلقی بکنیم؛ آنها به‌هر ترتیب جنبهٔ تکرار امر مکرر دارند. هگل همانند کانت نشان می‌دهد که کاربرد هندسه در واقعیت محسوس و ملموس ناگزیر به تعارضات می‌انجامد. وی همچنین از اسپینوزا و ولف نیز نام می‌برد و نزد آنها کاربرد روش هندسی را در امور واقعی درست و مقبول نمی‌داند. به نظر هگل، در نهایت، معنی از آن حیث که باید براساس صورت معقول فی‌نفسه و لنفسه تعیّن بیابد در واقع خود همان فعل و عمل است.

ب) معنای خیر: صورت معقول وقتی متعلَق خود قرار می‌گیرد، به‌عنوان فی‌نفسه و لنفسه، فرد تعیّن‌یافته‌ای تلقی می‌شود. آن به‌تنهایی هدف و غایت به حساب می‌آید که در جهت تحقق خود در تلاش است. فاعل شناسا در این فرآیند براساس کوششی که برای تحقق جنبهٔ درون‌ذات خود می‌کند، مشخص می‌شود. از تعیّن حاصل از این عمل معنای «خیر» به دست می‌آید ولی در ابتدا صرفاً جنبهٔ درون‌ذات خواهد داشت و مؤثر واقع نخواهد شد. معنای مطلق فقط بر اساس ضمانت وجود واقعی در عالم برون‌ذات می‌تواند معتبر باشد و باقی بماند.

ـ معنای مطلق[1]: به لحاظی، معنای مطلق ورای هر نوع جستجو است و صرفاً در حدّ هدف و غایت قابل طرح است و هیچ‌گاه به‌تمامه در دسترس قرار نمی‌گیرد. میان نظر و عمل فقط از طریق نوعی حکم تألیفی می‌توان رابطه برقرار کرد و آن دو به‌طور تحلیلی

1 . Idée absolue

به هم مؤول نمی‌شوند و هیچ‌گاه نمی‌توان به وحدت کامل میان آن دو رسید. معنای مطلق را می‌توان به‌عنوان یک صورت معقول در نظر گرفت که واقعیتش را فقط از طریق خود می‌تواند به خویش منتقل کند. از لحاظی، می‌توان تصور کرد که معنای مطلق نسبت به خود لنفسه است، یعنی کاملاً از خودآگاهی برخوردار است، اما از لحاظ دیگر به نحو برون‌ذات نفوذناپذیر به نظر می‌رسد. معنای مطلق همان وجود و حیات سرمدی و حقیقی است که من حیث هو و به‌تنهایی واجد کلّ حقیقت و خیر است.

به عقیدهٔ هگل، معنای مطلق تنها مُتَعَلَّق واقعی فلسفه و به نحوی محتوای آن نیز به‌شمار می‌رود. طبیعت و روح دو صورت اصلی معنای مطلق هستند که به منصهٔ ظهور رسیده‌اند؛ هنر و دین هم دو صورت دیگر از آن هستند که از طریق آنها نوعی شناخت از معنای مطلق حاصل می‌شود. فلسفه نیز همان مُتَعَلَّق هنر و دین را دارد و به لحاظی درپی همان اهداف است، ولی گویی سعی دارد به آنها مؤول نشود، زیرا نفس صورت معقول از طریق فلسفه است که می‌تواند به خود قوام و دوام بخشد و از آگاهی بیشتری برخوردار شود. از این‌رو، در بطن فلسفه معنای منطقی در واقع همان معنای فی‌حدّ ذاته است که هنوز در جهان خارج به صورت مشخص و مقید ظاهر و متجلی نشده و خود را به‌تمامه بروز نداده است؛ به این ترتیب، به نظر می‌رسد که فلسفه برای اینکه فلسفه بماند ناگزیر باید عمیقاً جستجوگر باشد.

می‌توان گفت منطق هگل، که در واقع نوعی هستی‌شناسی است، نمایانگر معنای مطلق در حرکت طبیعی خود به‌عنوان «کلمه»[1] است، یعنی ارتباط ناگسستنی با نقطهٔ آغازین خود دارد که معمولاً با صراحت کمتری قابل طرح است، زیرا حالت انکشافی و اختفایی پیدا می‌کند و سلب و ایجاب به مدد یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند. هگل می‌خواهد نشان دهد که ماهیت مطلق عین وجود آن است یا در هر صورت مستلزم وجود است. این تشخّص معنی و کلّ تطور و تحول آن، که متعلق علم منطق قرار می‌گیرد، به لحاظ محتوائی مورد توجه هگل نیست؛ او به کلیّت صورت آن یا به عبارت دیگر به روشی[2] که عمیقاً متضمن آن است، توجه دارد.کاملاً معلوم است که هگل در انتهای کتاب

1. Verbe
2. Méthode

منطق ـ همان‌طور که از ابتدا انتظار می‌رفته است ـ سعی دارد گستردگی و تعمیم منطق دیالکتیکی را محرز بدارد و قدرت بنیادی آن را نیز به نحوی به اثبات برساند.

در کلّ نظام فکری هگل، روش در وهلهٔ اول ناگزیر همچون وسیله و آلتی است که کلاً برای شناخت تعبیه شده است، ولی در تمام موارد به صورت واحد به کار نمی‌رود و به لحاظی همان جهت درونی صورت معقول است. به‌همین سبب، روش هر مُتَعَلّقی صرفاً باید براساس واقعیت خود آن در نظر گرفته شود. منظور اینکه روش و صورت معقول نوعی سنخیت درونی با یکدیگر دارند، ولی به‌همین دلیل ـ طبق سنت کلی فلسفهٔ هگل ـ هر تشابه و تعاملی میان دو امر در عین حال بر نوعی تفارق نیز دلالت دارد و تقابل انکارناپذیر آنها را نمایان می‌سازد. روش را نمی‌توان یک مُتَعَلّق خارجی برای صورت معقول در نظر گرفت، بلکه آن نوعی فعالیت است که در صورت معقول جنبهٔ درون‌ذات دارد و موجب شناخت می‌شود و با اینکه نسبت به آن تا حدودی ذاتی نیز است، ولی با آن تفاوت دارد. حال باید حتی‌المقدور به مراحل تعامل و تقابل روش و صورت معقول نیز اشاره بکنیم.

۱–در درجهٔ اول باید گفت آنچه مقوّم روش است تعیّنات صورت معقول و روابط میان آنهاست. محتوای روش ممکن است صرفاً به‌عنوان ذات صورت معقول در نظر گرفته شود. البته آنچه در صورت معقول نتیجهٔ شهود حسّی است به‌ناچار کثرت دارد و صوَر مختلفی پیدا می‌کند، ولی شهود فوق حسّی و آنچه به آگاهی منجر می‌شود بسیط و کلّی است که در بحث «تعریف» به‌اختصار به آن اشاره کردیم. شاید بتوان گفت که اولین تصور کلیّت به نحوی بی‌واسطه است، ولی صورت معقول معنای دیگری نیز دارد که از تحقق‌بخشی و واقعی‌سازی آن نشأت می‌گیرد و در نهایت هر نوع کلیّتی صرفاً یک مفهوم محض بسیط تلقی می‌شود. با این‌حال، باید در نظر داشت این کلیّت که مورد استفادهٔ روش قرار می‌گیرد مرحله‌ای بیش نمی‌تواند باشد و در این مرحله صورت معقول هنوز دو جنبهٔ فی‌نفسه و لنفسه را یک‌جا و به نحو توأم واجد نشده است. این کلیّت محض بسیط صرفاً انتزاعی است و جنبهٔ سلبی دارد، یعنی فقط با کنار گذاشتن واقعیت انضمامی می‌توان به آن پرداخت. این جنبه آغازین به‌هیچ‌وجه مطلق نیست و به‌همین دلیل شاید

بهتر است آن را فقط به لحاظ اثباتی در نظر بگیریم. آن نمی‌تواند مطلق سرآغاز باشد، بلکه بیشتر نوعی استکمال نهایی است، زیرا مطلق فقط با نامتناهی مشخص می‌شود.

۲-مرحلهٔ اولیهٔ روش،که در عین حال بر احکام تحلیلی و تألیفی مبتنی است و جنبهٔ کلّی اولیهٔ خود را به‌عنوان غیرخود تعریف می‌کند، در سنت هگل در نهایت «دیالکتیک»[۱] نامیده می‌شود. به نظر هگل، «دیالکتیک یکی از علوم بسیار قدیمی است که در واقع نه قدما به ارزش آن پی‌برده‌اند و نه متجددان؛ هگل از دیوژن لایرس[۲] نقل قول می‌کند که همان‌طور که طالس پدر فلسفهٔ طبیعت و سقراط پدر فلسفه اخلاق است، افلاطون نیز پدر علم سومی است که دیالکتیک نامیده می‌شود. به عقیدهٔ هگل، دیالکتیک فن و هنر جدلی صرف به معنای درون‌ذات نیست»[۳] بلکه با توجه به معنای نفس تعقل است که می‌توان آن را ضرورت حرکت سازندهٔ استدلال عقلانی دانست.

هگل باز توضیح می‌دهد که «گروهی نیز تصور می‌کنند دیالکتیک وسیله‌ای است برای اینکه بتوان به چیزی اوصاف متضادی نسبت داد. به‌طور کلی، در میان متفکران دورهٔ باستان، دیالکتیک به معنای واحدی به کار نرفته است. مکتب ایلیایی آن را به حرکت نسبت داده، در صورتی که افلاطون از لحاظی بیشتر در خصوص تصورات و حرکت نظری انسان از آن استفاده کرده است. بعضی از شکاکان نیز که در حد خود صاحب‌نظر بوده‌اند دیالکتیک را نه‌فقط در مورد داده‌های بی‌واسطهٔ ادراک به کار برده‌اند و حیثیت واقعی آنها را مشکوک تلقی کرده‌اند، بلکه آن را به تمامی تصورات نظری و عملی تسری داده‌اند و در نتیجه هر نوع تصدیق و حکم و هر نوع گفته‌ای را که متضمن امور متضاد باشد نه‌تنها غیرحقیقی بلکه کاملاً عقیم و بی‌وجه تلقی کرده‌اند. حداقل ضرری که از مجموع این آرا متوجه دیالکتیک شده این است که، در نظرگاه عمومی، دیالکتیک جنبهٔ منتج ندارد و یا در هر صورت هرگونه نتیجه‌گیری از طریق آن منفی و سلبی است. هگل این نظر نادرست را دربارهٔ دیالکتیک نمی‌پذیرد، زیرا به عقیدهٔ او نفس سلب بی‌واسطه است و مشخصهٔ اصلی دیالکتیک این است که امور را باواسطه گرداند و در واقع ایجاب را

---

1. Dialectique
2. Diogène laërce — مورخ یونانی که در قرن سوم بعد از میلاد زندگی می‌کرده است.
۳. مجتهدی ـ ک: *منطق هگل*: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹.

کسب کند. شاید براساس تعریف حیوان ناطق برای انسان الزاماً نتوان گرایش‌ها و فعالیت‌های ذوقی او را توجیه کرد و به‌ظاهر تضمن این جنبهٔ خاصّ را در تعریفی که ارسطو از انسان می‌دهد به اثبات رساند، ولی باید قبول کرد که عقل در تنظیم اصولی صورت ذوقیات نیز کاملاً مؤثر است و اگر انسان عاقل الزاماً انسان باذوق نیست، ولی انسان باذوق را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان فاقد عقل دانست. در سنت فکری ارسطو فعل عقل خواه‌ناخواه در تمام شئون انسانی به چشم می‌خورد، آن هم به‌این دلیل ساده که از ابتدا فصل ممیز انسان دانسته شده است.

اگر ارسطو منطق را در طبقه‌بندی علوم خود نیاورده، شاید تا حدودی نیز به این دلیل بوده که او تأکید بر این نکته را لازم نمی‌پنداشته است، زیرا هیچ علمی را نزد انسان مجزا از عقل نمی‌توان تصور کرد و از این لحاظ در تمام موارد منطق به نحوی کاربرد پیدا می‌کند. البته به نظر ارسطو منطق «ارغنون» یعنی آلتی دانسته می‌شود که کاربرد صحیح آن ذهن را از خطا مصون نگه می‌دارد و به نحو احسن از عقل استفاده می‌کند. در قرون وسطی، آبلار[1] فرانسوی رابطهٔ عقل را با منطق نزد انسان مانند رابطهٔ ذهن با دست دانسته است: دست سالم دستور ذهن را اجرا می‌کند و بدون آن ذهن از امکان کاربرد خارجی خود محروم می‌ماند و موفق نمی‌شود قدرت خود را به‌تمامه به منصهٔ ظهور برساند. در واقع، می‌توان تصور کرد که اصول عقلانی ــ اگر ما به‌عینه به آنها قائل شویم ــ از طریق منطق است که در امور اِعمال می‌شوند. از طرف دیگر، می‌توان فکر کرد با اینکه صوری دانستن منطق ارسطو الزاماً از عقلانیت آن نمی‌کاهد، ولی همیشه این سؤال باقی می‌ماند که آیا منطق ارسطو کلّ عقل انسان را دربرمی‌گیرد یا فقط قسمتی از آن را به کار می‌برد، آن هم به نحو خاصّی که به آن تعلق دارد؟ آیا این نوع منطق به‌خودی‌خود، با اولویت دادن به جنبهٔ کاربردی، نوعی گزینش محدود از توانایی‌های بسیار وسیع عقل انجام نمی‌دهد؟ آیا اصلاً می‌توان تصور کرد که انسان کلّ توانایی‌های احتمالی ذهن خود را شناخته است؟ در هر صورت، در پاسخ واحد کلی به تمام این پرسش‌ها با اطمینان می‌توان گفت که رابطهٔ عقل و منطق را ـ اعم از اینکه در سنت ارسطو باشد یا نه ـ فقط می‌توان از نوع عموم و خصوص مطلق تصور کرد و خواه‌ناخواه اگر عقل متضمن تمام منطق

---

1. Abelard (p.) (1079-1142)

دانسته می‌شود، باز هیچ نوع منطقی نمی‌تواند کلّ آن را نمایان سازد. با توجه به آنچه در تاریخ علم و فلسفه از زمان ارسطو به بعد رخ داده است، نمی‌توان به‌هیچ‌وجه عقل انسان را محدود و مقید به اصول صوری منطق ارسطو کرد و یا آن را از تحولات فرهنگی و تجلیات متنوع آن مصون دانست و احتمالاً تصور کرد که منطق در مسیر زمان و در مظان تغییر و تحول قرار نگرفته است، ضمن اینکه کاربرد خاص آن را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت. به‌همین دلیل، ناگزیر منطق صوری ارسطو را فقط می‌توان به‌عنوان یک نحله و مکتب خاصّ در رشتهٔ منطق در نظر گرفت که البته در سنت‌های شناخته‌شدهٔ غربی قدمت بیشتری از نحله‌های دیگر دارد، البته اگر نحله‌های آسیایی و خاصّه هندی را در نظر نگیریم.

در دورهٔ یونانی‌مآبی و بعد از پیدایش مسیحیت و توسعهٔ آن در کشورهای غربی، منطق صوری ارسطو و هندسهٔ اقلیدسی و طبیعیات افلاطون (منظور رسالهٔ *طیمایوس* است) ارثیهٔ علمی دورهٔ باستان محسوب می‌شده‌اند و هر سه به مدت طولانی جزء ارکان اصلی فرهنگ فلسفی و علمی غربیان بوده‌اند، بدون اینکه تغییرات و برداشت‌های جدیدی در آنها صورت گرفته باشد. اما، در عصر جدید اروپا، تفکر تاریخی شامل بحث‌های منطقی نیز شده است و خاصّه از اواخر قرن هجدهم کم‌کم این باور که منطق نمی‌تواند تاریخ نداشته باشد زیر سؤال رفته است و حتی به منطق‌های غیرارسطویی توجه خاصّی پیدا شده، همان‌طور که تعداد نحله‌های هندسی غیراقلیدسی نیز افزایش یافته است. بعضی از مورخان در این مورد پا فراتر نهاده و اصرار ورزیده‌اند که بدون توجه به جنبهٔ انکارناپذیر تحول تاریخی منطق حتی نمی‌توان مشخصات واقعی منطق‌های دورهٔ باستان و یا آنچه را در قرون وسطی به‌مرور تشکل یافته است، تعیین و شناسایی کرد. بیشتر به سبب همین نکات بوده که از حدود سال ۱۸۵۰ منطق ارسطو را در یک نظرگاه تاریخی قرار داده‌اند تا از این رهگذر معنای دایرهٔ شمول مکتب منطقی رواقیون دورهٔ باستان را بهتر فهم کنند و همچنین مطالعاتی را که اهل مدرسه در قرون وسطی در این زمینه انجام داده بودند بهتر ارزیابی نمایند.

به‌طور کلی، اگر در مورد تاریخ منطق صرفاً به یادآوری آنچه در دنیای غرب رخ داده است، اکتفا بکنیم ـ بنا بر تقسیمات متداول مورخان ـ باید ناگزیر از سه دوره سخن

بگوییم که هریک را تا حدودی می‌توان با پیدایش صورت و محتوای خاصِ جدیدی از بحث‌ها مشخص کرد: دورهٔ اول مربوط به منطق سنت یونانی است که با ارسطو و رواقیون تدوین و تشکل یافته است؛ دورهٔ دوم مربوط است به منطق اهل مدرسه که شاید به سبب آشنایی غربیان با آرای فلاسفهٔ اسلامی به‌مرور واجد نوعی حرکت درونی خاص شده و تا اواخر قرن چهاردهم میلادی به تحول خود ادامه داده است. در مورد دورهٔ سوم، بدون اینکه تأثیر کارهای افرادی چون لایب‌نیتس و نحلهٔ پور رویال و غیره را انکار کنیم، می‌توانیم به نحو مشخص‌تر از اواسط قرن نوزدهم به منطق‌های دیگری از نوع نمادین جدید اشاره بکنیم که با ادعای بیشتری آغاز به کار کرده‌اند. میان این دوره‌ها اغلب مدت زیادی طول کشیده که گاهی بر حرکت بطیی تحقیقات دلالت داشته و گاهی بیشتر نشانگر رکود در مطالعات بوده است. در اینجا به‌اجمال به‌سیر کلی این تحول و مواقف احتمالی آن می‌پردازیم:

۱- اهمیّت منطق در یونان: همهٔ مورخان متفق‌القول هستند که منطق در درجهٔ اول در آثار ارسطو تشکل یافته و بعد به‌مرور با عنوان واحد «ارغنون»[1] جمع‌آوری و مدوّن شده است. کلمهٔ ارغنون به معنای آلت و وسیله است که در سنت ارسطو منظور از آن توجه به مقدمات شناخت و وسایل مورد نیاز برای آن بوده است. به نظر می‌رسد آنچه در ارغنون مورد نظر اصلی ارسطو بوده تحلیل و بسط جدل در سنت‌های قبلی بوده است که او شخصاً منشأ آن را از زنون ایلیایی، شاگرد پارمنیدس، می‌دانسته است. البته زنون جدل را به‌عنوان یک هنر و فن در نظر داشته که بیشتر در بحث‌های کلی و عمومی مورد استفاده قرار می‌گرفته است و هیچ‌گاه آن را یک رشتهٔ علمی خاص تلقی نکرده است. ارسطو در *طوبیقا*[2] که به *کتاب مواضع* مشهور است انتقادهایی را که به سوفسطاییان وارد می‌داند، بسط و گسترش می‌دهد و اولین تحلیل‌های خود را در منطق مطرح می‌کند. مطالعات ارسطو در واقع یک جنبهٔ ابداعی بنیادی دارد که از همه مهم‌تر دستیابی به آن چیزی است که قیاس[3] نامیده می‌شود. در واقع، ارسطو با ناکافی تشخیص دادن روش

---

1. Organum
2. Topiques
3. Syllogisme — در کتاب *نجات* ابن سینا به‌عینه اصطلاح سجسموس آورده شده است.

بحث افلاطون به‌مرور سهم اصلی «حدّ وسط» را کشف کرده است. این کشف در منطق برای ارسطو همان اهمیّت را دارد که کشف علیّت در طبیعیات و کشف اعتدال در اخلاق برای او داشته است. می‌توان تصور کرد منطق صوری به نحوی که مورد نظر ارسطو است با کشف حدّ وسط آغاز می‌شود و براساس آن است که می‌توان به قضایا و احکام و استدلال‌ها پرداخت. حدّ وسط بهترین وسیله برای تشکیل قیاس تلقی می‌شده است و این عمل ذهنی از همان ابتدا مورد توجه قرار گرفته و شهرت یافته وسیله‌ای بنیادی در هر نوع اِسناد منطقی به‌حساب می‌آمده است که البته ارسطو آن را براساس مقولهٔ کیفیّت عنوان می‌کند و کمتر به قضایای مبتنی بر نسبت و اضافه[1] توجه دارد. از طرف دیگر، ارسطو افزون بر قضایای کلی و جزئی به قضایای شخصی نیز بی‌توجه نبوده است. او در ضمن می‌خواسته بداند که این قضایا به چه نحو با یکدیگر متضاد می‌شوند و همچنین به وجههٔ نظر جهت[2] نیز توجه داشته است. قیاس از رهگذر نظریه‌هایی که به تعریف و برهان و استقرا مربوط می‌شوند، تعمیم و عمومیت پیدا می‌کند. دربارهٔ این مسئله که کلاً در منطق ارسطو بیشتر به جنبه‌های مصداقی توجه می‌شود یا نه اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. در کلّ، می‌توان گفت که اگر او اغلب به تحلیل قضایا توجه کرده، ولی گویی به عقیدهٔ او قیاس در منطق در درجهٔ اول برتفسیرهای مصداقی حاکم است که با مقتضیات منطق صوری او نیز مطابقت بیشتری دارد.

در خاتمهٔ این قسمت باید یادآور شد که ما، در عین‌حال، در مورد منطق ارسطو بسیار مدیون تیوفراتس[3] هستیم که ادامه‌دهندهٔ تحقیقات وی بوده است. او پنج حالت غیرمستقیم بر اولین اشکال ارسطویی افزوده و قیاس را صرفاً فرضی تصور کرده و آن را بر حسب وجههٔ نظر جهت نیز مطالعه کرده است. همچنین مقدمه‌ای را که بر امور متضاد در منطق ارسطو مبتنی است با آنچه امکان خاص گفته می‌شود، متفاوت دانسته است.

---

1. Relation

2. Modalité

3. Theophrates (قبل از میلاد۳۷۸-۳۲۷)

او ابتدا از شاگردان افلاطون بوده و بعد نزد ارسطو به تحصیل ادامه داده و از شاگردان بنام او شده است.

اهل مدرسه در قرون وسطی بیشتر به این جنبه‌ها توجه داشته و از آنها در بحث‌های کلامی خود الهام گرفته‌اند.

ـ متفکران مگاری[1] و رواقیون: ارسطو مجبور بوده با جدلیون نحلهٔ مگار دربیفتد. یکی از آنها که اوبولید[2] نام داشته به تناقض‌گویی شخصِ دروغگو توجه خاصی کرده است. او که به تعلیمات ایلیائیان وفادار مانده بود به‌نحوی تقابلی میان وجود و لاوجود در نظر می‌گرفت. او همچنین وجود بالقوه را نفی می‌کرد و به نحو کلی سعی داشت مفاهیم مبتنی بر وجههٔ نظر جهت را به امور یقینی[3] محض برساند. فیلون[4] تضمن[5] میان دو قضیه را به‌عینه مانند تضمن میان دو شیء می‌دانسته است. به نظر او، «محال» هیچ‌گاه نمی‌تواند تحقق پیدا کند و عمیقاً ممتنع است، مانند «دایره ـ مثلث» که همیشه محال باقی خواهد ماند. او این نوع قضایا را با توسل به دلایلی بیان می‌داشته که اجتناب‌ناپذیرند. از طرف دیگر، مسلم است بیشتر بر اساس تعلیمات مگاریان بوده که منطق رواقی شکل گرفته است. شهرت خروسیپوس (کریزیب[6])، منطق‌دان دورهٔ باستان، هم‌وزن شهرت ارسطو بوده است. تفاوت اصلی میان آن دو همان تغییراتی بوده که در منطق رواقی به وقوع پیوسته بوده است، یعنی آنها مطالب را براساس اعداد ترتیبی[7] بیان می‌کرده‌اند که مظهری از قضایای نسبی در ارتباط با یکدیگر تلقی می‌شوند نه اینکه صرفاً جنبهٔ اعداد طبیعی و اصلی را داشته باشند و از هم منقطع تلقی شوند. این اولین صورت جدید محاسبات قضایا بوده است و آنها قوانین حاکم بر این روابط را می‌شناخته‌اند. تضمن نزد

---

1. Mégarique
2. Eubulide
3. Assertion
4. Philon (احتمالاً، منظور فیلون یهودی نیست)
5. Implication
6. Chrisippes (قبل از میلاد ۲۸۱-۲۰۵)
7. Ordinaux

اعداد ترتیبی مانند اولین، دومین،... در مقابل، اعداد اصلی و طبیعی Cardinaux نامیده می‌شوند، یعنی اعدادی که میان آنها نظر به انقطاع و انفصال است.

خروسیپوس نوعی رابطهٔ جدید را نشان می‌دهد.[1] البته، برخلاف آنچه مدت‌ها تصور می‌شده است، افکار خروسیپوس الزاماً برخلاف مکتب منطقی ارسطو نبوده است، بلکه آن دو به نحوی مکمل هم بوده‌اند.

۲ـ پایان دورهٔ باستان و شروع قرون وسطی: بعد از تیوفراتس و خروسیپوس، یک دورهٔ التقاطی در منطق به وجود آمده که موجب ادغام عناصر منطق رواقی با منطق ارسطو شده است، بدون اینکه الزاماً جنبهٔ جدیدی بر آنها افزوده شود. آپوله[2] به فهرست چهارگانهٔ تضادها توجه خاصی کرده و فرفوریوس[3] امکان پنج نوع حمل را در قضایا نشان داده است. جالینوس[4] برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شده ابداع‌کنندهٔ شکل چهارم قیاس نبوده، بلکه بیشتر به وجههٔ نظر نسبت و اضافه توجه داشته است. بویس نیز همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، مترجم آثار منطقی ارسطو بوده و در عین حال گرایش افلاطونی داشته است؛ او نظریهٔ قیاس احتمالی را بسط داده و تفسیرهایی نیز در مورد منطق ارسطو بیان کرده است و عملاً در تاریخ تحول منطق نزد اروپاییان اهمیّت بسیار خاصی دارد. در این زمینه از اسکندر افرودیسی[5] و مؤلفان دیگری نیز باید نام برد که کلیهٔ رساله‌های آنها به دست ما نرسیده است و همچنین از سکیستوس امپریکوس[6] و از جنبه‌های دیگر منطق مگاری و رواقی.

در این دوره، زبان لاتین به‌مرور جایگزین زبان یونانی شده و طی قرون زبان اصلی منطق به حساب آمده است؛ البته بیشتر از رهگذر ترجمه‌های لاتین بویس بوده است که اولین متفکران قرون وسطی به منطق توجه خاص پیدا کرده و گاهی نیز در این عرصه به

---

۱ . ظاهراً، در دورهٔ جدید، لویس(Lewis) توجه خاصی به خروسیپوس داشته و براساس گفته‌های او به اهمیت قضایای شرطی پی برده است.

2. Apulée (۱۸۰-۱۲۵ قبل از میلاد)

3. Porphyres (۳۰۵-۲۳٤ بعد از میلاد)

4. Galien (۱۹۹-۱۲۹ بعد از میلاد)

مکتب طب این شخص بیش از مکتب بقراط (Hypocrates) یونانی، که قبل از او می‌زیسته، اثر گذاشته است.

5. Alexandre d' Aphrodise (در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی می‌زیسته است)

6. Sextus Empricus (در قرن دوم و سوم میلادی می‌زیسته است)

نکات بدیعی دست یافته‌اند. در دورهٔ تهاجم بربرها، یعنی قرن دهم و اوایل قرن یازدهم میلادی، مجال زیادی برای این نوع مطالعات باقی نمانده، ولی در شهر بغداد که دارالخلافهٔ مسلمانان محسوب می‌شده است به‌مرور تعداد زیادی از کتاب‌های اصلی یونانی به زبان عربی ترجمه شده و بحث‌های منطقی به نحو خاصّ مورد توجه قرار گرفته است و متفکران بزرگ مسلمان از جمله ابن‌سینا در شرق و ابن‌رشد در اندلس در پیشرفت این رشته بسیار تأثیر گذاشته‌اند و در دوره‌های بعدی با ترجمهٔ بعضی از آثار آنها به زبان لاتین و با توسعهٔ مدارس در قرن دوازدهم و توسعهٔ دانشگاه‌ها در قرن سیزدهم میلادی در اروپا منطق در این مراکز بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است.

۳ـ منطق نزد متفکران قرون وسطی: در قرن سیزدهم میلادی، منطق در دانشکدهٔ هنرها جزء دروس سه‌گانهٔ[1] اولیه بوده و به‌صورت اجباری تدریس می‌شده است و در دانشکده‌های دیگر نیز به نحو گسترده مورد توجه قرار داشته است، خاصّه در دانشکدهٔ الهیات؛ اختلاف بر سر مسئلهٔ کلیات که مدت‌ها مورد بحث بوده است به‌خوبی این نکته را نمایان می‌سازد. گروهی که به واقعیت کلیات اعتقاد داشته‌اند اصطلاحاً «رِئو»[2] نامیده می‌شده‌اند و مخالفان آنها که از اصالت تسمیه طرفداری می‌کرده‌اند «نومینو»[3] گفته می‌شده‌اند. کلیسای رسمی از رواج افکار گروه اخیر ممانعت می‌کرده و نظر بر این بوده که اصلاً هر نوع بحث منطقی و چون و چند در مسائل مربوط به مابعدالطبیعه و الهیات ممنوع شود.[4]

به لحاظ تاریخی باید یادآور شد که در ابتدای قرن دوازدهم فقط قسمت‌های اول ارغنون ارسطو در غرب شناخته شده بوده است؛ مروّج اصلی این نوع دروس در قرن دوازدهم آبلار بوده که بیشتر به آثار بویس و پریسیَن[5] توجه داشته است. در آن قرن،

---

1. Trivium (لاتین)
2. Reaux یعنی قائلین به واقعیّت مُثُل و معانی
3. Nominaux یعنی اصحاب تسمیه
٤. برای اطلاع بیشتر ر.ک: کتابی از نگارنده با عنوان *فلسفه در قرون وسطی* مشخصات کتاب در پایان فصل آورده شده است.
5. Priscien ظاهراً در قرن ششم میلادی می‌زیسته و متخصص دستور زبان بوده است.

کتاب *جدل*[۱] پریسین مدت مدیدی تدریس می‌شده است؛ در این کتاب سهم رابطهٔ اِسنادی[۲] عمیقاً بنیادی تلقی شده، خاصّه که به قضایایی براساس وجههٔ نظر «جهت» توجه می‌شده است. در پایان این قرن، با شناخت کامل منطق ارسطو، دورهٔ جدیدی در تعلیمات این رشته شروع شده که به آن «فن جدید»[۳] گفته شده است و «فن قدیم»[۴] که فقط شامل بعضی از قسمت‌های کتاب منطق ارسطو بوده، تقابل داشته است. در قرن سیزدهم، رساله‌های مهمی به لحاظ آموزشی نوشته شده است، از قبیل آثار گیوم شینس‌وود[۵] و پطرس اهل اسپانیا.[۶] در این آثار بیشتر به اصطلاح‌شناسی پرداخته شده و توجه اصلی به وجههٔ نظر «جهت» معطوف بوده، ضمن اینکه روش‌های سوفسطایی هم مورد تحلیل قرار می‌گرفته است. در این دوره، عملاً متقدمان[۷] از متجددان[۸] متمایز شده بوده‌اند و در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم طوماس اکوینی، متکلم بزرگ، سعی کرده بوده فلسفه و منطق ارسطو را براساس اصول اعتقادی مسیحی تفسیر کند و میان این سنت فکری و ایمان مسیحی نوعی هماهنگی برقرار سازد. در نیمهٔ اول قرن چهاردهم افراد متهورتری کوشش کردند با توجه به افکار و تعلیمات اُکام[۹] به یک منطق مستقل مبتنی بر تحلیل زبان دست بیابند که بعداً دانشمندانی چون ژان بوریدان[۱۰] و آلبر اهل ساکس[۱۱] آثار آنها را مورد توجه قرار دادند.

---

1. *Dialectica* (لاتین)
2. Copule
3. Ars Nova (لاتین)
4. Ars Vetus (لاتین)
5. Guillaume de Shyneswood
6. Pierre d'Espagne
7. Antiqui (لاتین)
8. Moderni (لاتین)
9. Occam (g.) (1300-1347)
اسم کوچک او را به زبان فرانسه گیوم و به انگلیسی ویلیام و به آلمانی ویلهم می‌گویند.
10. Buridan (J.) (1300-1358)
11. Albert de Saxe (1316-1390) فیلسوف و منجم و ریاضی‌دان و زمین‌شناس آلمانی

ـ فرضیات و نتایج آن: یکی از نظریه‌های بدیع منطق در قرون وسطی همین نظریهٔ فرضیات و نتایج آن است که در عین حال به سلسله مراتب نیت و قصد افراد[1] مربوط می‌شود و امروزه برخی از منطق‌دانان آن را منطق زبان می‌نامند، یعنی آنچه به نحو دقیق از کلمات و اصطلاحات فهمیده می‌شود. تمایز اصلی همان تمایز صوری است، یعنی در مورد لفظ و کلمه‌ای که به‌عینه به‌شیبی دلالت می‌کند و آن را به بیان درمی‌آورد فرضیهٔ مادی آن موقعی قطعی دانسته می‌شود که آن شیء بتواند به‌عینه خود حاصل باشد، مانند موقعی که انسان جوهر دانسته می‌شود. از این لحاظ، به نظر آبلار، کلمهٔ «نتیجه» در درجهٔ اول یک فرضیهٔ شرطی است که براساس آن می‌توان اعتبار یک استدلال را تعیین و مشخص کرد. همچنین می‌توان به شرایط دیگر نیز توجه داشت و به تحلیل آنها پرداخت تا بتوان نتیجهٔ صوری را از نتیجهٔ مادی متمایز ساخت و آن را برای شناخت بهتر به اجزای بسیط‌تری نیز تقسیم کرد. بر این اساس، قیاس حالت خاصی پیدا می‌کند و در نهایت به یک نظریهٔ کلی استنتاج می‌توان رسید که به نحو متداول نسبت به استدلال تقدّم دارد. بعداً، بوریدان تحقیقات آلبر اهل ساکس را ادامه داده و یک طرح کلی برای معرفی علوم متعارفهٔ حاکم بر استنتاج قیاسی به رشتهٔ تحریر درآورده است. همچنین با تحقیقات پولس اهل ونیز[2] انحطاط منطق اهل مدرسه محرز دانسته شده است. با اینکه این سنت منطقی به گونه‌ای همراه با کلام طوماس ادامه داشته، ولی عملاً در حاشیهٔ حرکت بدیع تفکر عقلی باقی مانده است. بد نیست در اینجا به اسم ریمون لول نیز اشاره‌ای بکنیم. او بنیانگذار روش خاصی در منطق بوده که به «فن بزرگ»[3] شهرت یافته است. ریمون لول خواسته است به صورت کاربردی از این فن در ترویج مسیحیت استفاده کند. با اینکه گفته‌های او مدت‌ها مورد تمسخر قرار گرفته ولی نمی‌توان انکار کرد که افکار او به لحاظ تاریخی بی‌تأثیر نبوده است.

---

1. Hiéranchie des Intentions
2. Paul de Venise
3. Ars Magna (لاتین)

ـ **انحطاط منطق:** بعد از دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب[1] رشتهٔ منطق در یک دورهٔ طولانی با رکود روبه‌رو شد. قائلان به «اصالت بشر»[2] بیشتر سعی داشته‌اند تعلیمات نوع اهل مدرسه و سنت ارسطو را طرد کنند. با این‌حال، بعضی از آنها به نوعی منطق توجه داشته‌اند و از آن یا به‌عنوان هنر جدلی استفاده می‌کرده‌اند و یا آن را صرفاً به‌عنوان روش نظری به کار می‌برده‌اند. این دو گرایش در کتاب پطرس اهل رامه (راموس[3]) مطرح شد. البته کاملاً مسلم است که پطرس اهل رامه شهرت اولیهٔ خود را با انتقاد شدید از افکار ارسطو به دست آورده است. او تغییراتی در روش قیاسی داده که چندان مورد توجه قرار نگرفته، ولی موفق شده است «ارغنون» خاصّ خود را بر ریاضیات مبتنی کند. در نهایت، از مجموعهٔ گفته‌های او اینطور استنباط می‌شود که وی معتقد است آنچه فلاسفه همیشه در جستجوی آن بوده‌اند بیشتر دستیابی به روشی بوده است که بتواند حقیقت امور را آشکار کند، نه اینکه فقط انسجام صوری گفتاری را به نحوی تضمین نماید. این گرایش در منطق پور رویال(۱۶۶۲) نیز دیده می‌شودکه مطابق آن سنت، نزدیک به دو قرن، بیشتر سعی بر این بوده که با توسل به مثال‌های انضمامی کاربردی به لحاظ صوری به استدلال‌های درست‌تری دست یافته شود و به اصول روشی نیز پی برده شود که بر اساس آن بتوان از عقل به نحو درست استفاده کرد. به‌طور کلی، افکار پطرس اهل رامه در تکوین افکار دکارت و پاسکال تأثیر فراوان داشته است.



با توجه اجمالی به خطوط اصلی تاریخ منطق، به نحوی که در جهان غرب مطرح می‌شود و احتمالاً می‌توانسته است مورد شناخت هگل واقع شده باشد، به نظر می‌رسد که با وجود جمع‌بندی و تدوین قطعی مطالب منطقی از سوی ارسطو و رسمیت یافتن آن به‌عنوان یک علم آلی‌کاربردی، باز مسائل و گرایش‌هایی که از قبل در این زمینه چه نزد فیثاغوریان، ایلیائیان، چه نزد سقراط و افلاطون مطرح بوده همچنان مخالفان و طرفداران زیادی داشته است. برهان ارسطویی که به نظر این متفکر ضابطهٔ علم یقینی بوده نه

1. Renaissamce
2. Humanisme
3. Pierre de la Ramée-Ramus (1515-1572)

می‌توانسته است جایگزین ریاضیات بشود و نه با وجود برکنار زدن سفسطه می‌توانسته است در مسائل زیربنایی فکری ذهن را از توجه به جدل مصون بدارد و در موارد لازم آن را انکار کند و یا به لحاظ آموزشی حرکت اجتناب‌ناپذیر صعودی و یا نزولی آن را به‌تمامه نادیده بگیرد و نه استدلال استقرایی و تمثیلی خود را بی‌نیاز از مشاهدات و آزمایش‌های جدید بیشتری بداند و ذهن را از توسل به فرضیات مستمر ناشناخته که در کوتاه‌مدت جوابی از آنها حاصل نمی‌شود، بازدارد. برهان قیاسی به سبک ارسطو اگر استحکام ذهن انسان را تضمین می‌کرده، ولی عطش عمیق آن را برای ارتقای بیشتر رفع نمی‌نموده است؛ همان‌طور که اعتدال در اخلاق نزد ارسطو وسیلهٔ سلامت رفتار انسان تلقی شده است و الزاماً بسترِ رشد و عظمت فضایل روحی او را میسر و هموار نمی‌کند. با تسامح می‌توان تصور کرد که تاریخ تحول افکار منطقی از زمان ارسطو به بعد، بیشتر در دو جهت، تا حدودی متمایز بوده است: یکی در جهت انطباق هر چه بیشتر با واقعیت انضمامی خارجی و برای متحدسازی مقولات شناختی با مقولات هستی و دیگری، برعکس، در جهت افزایش استقلال ذهنی و مطابقت دادن ذهن با خود آن و صوری‌سازی هرچه بیشتر فعالیتی که ذهن به عهده می‌گرفته است. منطق ارسطو با اینکه صوری نامیده می‌شود، به‌دلیل اینکه مقولات عشر را به‌ناچار در بطن خود حفظ کرده است ـ اعم از اینکه این امر به نحو بنیادی موجّه باشد یا نه ـ و همچنین به سبب اینکه در آن به شناخت گفتاری بیشتر توجه شده‌است تا به شناخت ریاضی، عملاً خود میان دو قطب افراطی یعنی صوری محض و انضمامی صرف قرار گرفته و به‌خودی‌خود در این زمینه نمایانگر نوعی تعادل انکارناپذیر شده است. بر این اساس، منطق ارسطو در دو جهت مخالف همان‌قدر از منطق تحلیلی و ریاضی جدید به‌دور است که از منطق دیالکتیکی انضمامی نوع هگل. به نظر منطقیون جدید، منطق ارسطو به اندازهٔ کافی صوری نیست و به نظر هگل، برعکس، آن به اندازهٔ کافی انضمامی نیست. برای گروه اول ملاک یقین صورت محض است، در صورتی که برای هگل ملاک یقین فقط واقعیت انضمامی و رخدادها هستند. با این‌حال، می‌توان تصور کرد تا آنجا که منطق ارسطو با فلسفه ارسطو قرابت و همراهی دارد شاید بتوان نوعی مشابهت میان موضع او و گفته‌های هگل تشخیص داد، چون منطق هگل به آن نوع حرکت تدریجی نظر دارد که میان امر بالقوه و

امر بالفعل برقرار می‌شود و بهترین مصداق برای این تشابه را در حرکت اطوار روانی انسان در *پدیدارشناسی روح* هگل می‌توان یافت. در مورد ریشه‌های مگاری و خاصّه رواقی منطق هگل سخنان زیادی گفته شده است و در واقع چه در کلیات و چه در جزئیات تشابه‌های زیادی میان آنها می‌توان یافت، از جمله اینکه منطق نزد رواقیان برخلاف گفتهٔ ارسطو فقط به منزلهٔ آلت حکمت نبوده، بلکه خود قسمتی از آن یا بهتر بگوییم نوع خاصی از حکمت بوده است. رواقیان منطق را به جدل و خطابه تقسیم کرده و بعضی از آنها حتی نظریه‌های تعاریف و معیارهای حقیقت را به آن افزوده‌اند و مقولات عشر ارسطو را به نحوی با جوهر و کمیّت و کیفیت و «نسبت ـ اضافه» مطابقت داده‌اند. از طرف دیگر، جهان‌شناسی کلی رواقی به جهان شناسی هراکلیتوس ـ که مورد توجه هگل بوده ـ شباهت زیادی داشته است: آنها به قرابت عقل و آتش ـ که جوهر اصلی جهان است ـ اعتقاد داشته‌اند. همچنین، با اینکه موضع آنها کاملاً مخالف نظر افلاطونیان بوده زیرا کلّ معرفت را براساس ادراک حسّی بنیان نهاده بودند و نفس را کاملاً مانند تجربی‌مسلکان جدید لوح نانوشته تلقی می‌کرده‌اند، ولی باز بر این باور بوده‌اند که فقط از طریق عقل می‌توان نظام واقعیت را شناخت. آنها به نحوی حتی به انتقال نظریهٔ مثالی به زمینه‌های مادی جهان توجه کرده و صریحاً بیان می‌کرده‌اند که «همه‌چیز اجزای یک کلّ شگفت‌انگیز است که جسمش طبیعت و روحش خداست».[1] این نظر بسیار نزدیک به گفته‌های هگل یا شلینگ است.

با توجه به مطالبی که در مورد نزدیکی عقاید رواقیان با افکار هگل گفته شد، نباید در تشابه بعضی از گفته‌های آنها با منطق هگل به افراط‌گویی پرداخت، زیرا در نهایت از نظر آنها «جدل» به هر معنائی که مورد نظر بوده هیچ‌گاه به خود اشیا مربوط نمی‌شده، بلکه بیشتر به اقوالی مربوط بوده است که درست یا نادرست در مورد آن اشیا به زبان آورده می‌شده است. به دیگر سخن، به عقیدهٔ آنها، ساده‌ترین گفته‌ها نیز از موضوع ـ خواه اسمی و خواه ضمیری ـ و محمول ترکیب می‌شده که با فعل به‌هم ارتباط داده می‌شدند. قضایا برای رواقیون بیشتر شخصی در نظر گرفته می‌شده است؛ آنها به کلّی مثالی از نوع

---

۱. ر.ک: به کاپلستون (ف)، *تاریخ فلسفهٔ یونان*، جلد اول، قسمت دوم، ص ۵۳۵. مشخصات کتاب در پایان فصل آورده شده است.

افلاطونی و به کلّی طبیعیِ انضمامی از نوع ارسطویی اعتقاد نداشته‌اند و فقط به فرد و اشیای جزئی قائل بوده‌اند. در نظرگاه آنها، واقعیت به شرط افراد و اشیای جزئی کثیر قوام می‌یافت و در واقع نه‌تنها نمی‌شد آنها را تعمیم داد، بلکه حتی استقراء به معنای منطقی کلمه نیز تحقق‌ناپذیر می‌نمود. به‌همین دلیل، به نظر می‌رسد که آنها نیز برخلاف افلاطون و بیشتر مانند ارسطو نمی‌خواسته‌اند به لحاظ معرفتی ارزش زیادی برای ریاضیات قائل شوند.

در منطق و فلسفهٔ هگل عناصر و مؤلفه‌های زیادی از متفکران گذشته می‌توان یافت و همین به‌خوبی نشان می‌دهد که او تا حدود زیادی نسبت به آنها آگاهی داشته است. البته با اطمینان می‌توان گفت که اگر وجود این عناصر در کلّ نظرگاه فلسفی و منطقی هگل انکارناپذیر است، در عین حال تألیف کلی او از این مطالب بسیار بدیع و ممتاز می‌نماید و نه‌تنها به هیچ‌یک از آنها به‌عینه مؤول نمی‌شود بلکه دایرهٔ شمول آن به‌اندازهٔ وسیع است که احتمالاً می‌تواند کلّ آنها را به نحوی در نظرگاه خود ادغام کند، بدون اینکه هیچ‌یک را الزاماً به دیگری ترجیح داده باشد. همان‌طور که در ادامهٔ بحث خواهد آمد، جنبهٔ بسیار بدیع منطق هگل الزاماً نه به این لحاظ است که در دیالکتیک خود به تضاد وضع و وضع مقابل قائل شده است، بلکه نظر او بیشتر آنچه در مورد وضع مجامع گفته است، اهمیّت دارد و این مطلب نسبت به کلّ فلسفه و منطق او حائز همان جایگاهی است که احکام تألیفی ماتقدّم در کلّ فلسفهٔ نظری کانت دارند. در این مورد، در فصل بعدی کتاب به بحث خواهیم پرداخت. در این قسمت ضروری است در جهت شناخت اوصاف منطق هگل آن را با آنچه به نحو متداول اصول عقلانی انسان تلقی می‌شود، مقایسه کنیم.

ـ منطق هگل و اصول عقلانی انسان: به لحاظ تاریخی، احتمالاً نمی‌توان نشان داد که انسان از چه زمانی به اصولی که تصور می‌رود حاکم بر ذهن اوست پی برده و چه زمانی واقعاً به آنها شعور پیدا کرده است، زیرا در هر صورت آنها از شرایط اولیهٔ شعورند و شعور موقعی به معنای اخص کلمه حاصل می‌آید که با متعلق خود فاصله‌ای برقرار کند و نسبت به آن اشراف داشته باشد و حداقل بتواند معقول را از محسوس جدا نماید، اعم از اینکه خود به این مطلب واقف باشد یا نه.

به لحاظ روان‌شناسی، انسان موجودی دانسته می‌شود که افزون بر هوش عملی دارای هوش انتزاعی است، یعنی ذهن او براساس امکاناتی که در آن وجود دارد ـ صرف‌نظر از اینکه آنها را فطری بدانیم یا اکتسابی ـ می‌تواند فعالیت موجّه ذهنی پیدا کند و بنا بر تعریف ارسطو مصداقی از «حیوان ناطق» باشد.

به شیوهٔ متداول، اصول بنیادی عقل انسان را حداقل سه یا چهار نوع می‌دانند: اصل هوهویه[۱] یا این‌همانی؛ اصل امتناع تناقض[۲]؛ اصل شِق ثالث مطرود[۳]؛ و اصل جهت کافی[۴] که از زمان لایب‌نیتس به بعد به دو صورت «علیت»[۵] و «غائیت»[۶] مطرح شده است.

معمولاً، به لحاظ ذهنی، شناخت معتبر را بر این اصول مبتنی می‌دانند و در تمام مکتب‌های سنتی منطق، اگر اصل علیّت ـ اعم از اینکه کلّ صور چهارگانهٔ آن مطرح شود و یا فقط بعضی از آنها ـ به علوم تجربی طبیعی اختصاص داده می‌شود، این اصول اولیه بی‌کم و کاست دربارهٔ ذهن انسان مورد نظر قرار می‌گیرند و گویی ذهن در فعالیت موجّه خود ناگزیر از مراعات آنهاست و باید آنها را، حداقل برای مطابقت دادن خود با خود، ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی کند. برای فهمیدن اوصاف زیربنایی منطق هگل و وجوه تفارق آن، چه با سنت‌های قدیمی منطق و چه با نحله‌ها و مکاتبی که بعد از او و بیشتر از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تشکل یافته‌اند، باید در درجهٔ اول به نظر خاصّ او در مورد همین اصول اولیه توجه بکنیم و ببینیم که او به چه نحو این اصول را تحلیل کرده و در مورد مؤول‌سازی آنها به یکدیگر چه نظری داشته است و چگونه می‌توان تقدّم و تأخر آنها را نسبت به یکدیگر نشان داد.

البته بحث در مورد اصول عقلانی انسان در نحله‌های مختلف فلسفی همیشه کم و بیش مورد توجه بوده است، ولی در عصر جدید فلاسفهٔ بزرگی حداقل در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم به نحو جدّی به این بحث پرداخته‌اند، از جمله لایب‌نیتس

---

1. Principe d' identité
2. Non contradiction
3. Tiers exclu
4. Raison suffisante
5. Causalité
6. Finalité

که تحقیقات زیادی در جهت احصای دقیق این اصول و کاربرد هریک از آنها و نیز امکان مؤول‌سازی آنها به یکدیگر انجام داده است.[۱] در سنت لایب‌نیتس، به لحاظ هستی‌شناسی، بیشتر اصل هوهویه مطرح است، زیرا براساس آن ما در درجهٔ اول با مسئلهٔ جوهر (اوسیا)[۲] سر وکار داریم، ولی به لحاظ بحث‌المعرفه بیشتر بحث «امتناع تناقص» اهمیّت پیدا می‌کند؛ یعنی همان جایگاهی که اصل هوهویه به لحاظ ثبوتی دارد اصل «امتناع تناقض» به لحاظ اثباتی به دست می‌آورد. از این جهت، به نظر می‌رسد که در فلسفهٔ لایب‌نیتس آنچه در ذهن منطقی است در عالم خارج نیز می‌تواند ثابت و متَحَقّق باشد و اصل امتناع تناقض کاملاً ذاتی و ازلی است. البته، در سنت لایب‌نیتس، در این مورد ما به اصل دیگری نیز نیاز داریم که همان اصل جهتِ کافی است. در واقع، هر آنچه متناقض نیست فقط «ممکن» می‌تواند باشد، ولی برای تحقق آن به‌ناچار جهتی نیز لازم و ضروری به نظر می‌رسد. منظور اینکه، به عقیدهٔ لایب‌نیتس، براساس جهت کافی دو اصل هوهویه و امتناع تناقض به نحوی بر هم منطبق می‌شوند که همین باور به لحاظی با گفته‌های هگل نیز مطابقت می‌یابد. با این‌حال، کلاً نکاتی که هگل دربارهٔ اصول عقلانی انسان مطرح می‌کند تا حدود زیادی با نظرگاه لایب‌نیتس متفاوت است، زیرا اصل جهت کافی برای لایب‌نیتس در واقع بیان متفاوتی از اصل هماهنگی پیشینه‌بنیاد و عناوین دیگری است که وی به منظور توضیح بیشتر افکار خود به آنها اشاره کرده است و در هیچ‌یک از آنها مفهومی نزدیک به «تضاد» خاصی که بیشتر در دیالکتیک به سبک هگلی دیده می‌شود، نمی‌توان یافت. جریان هستی نزد لایب‌نیتس به نحوی متصل و هماهنگ است و تعقل نیز برای استحکام خود از همان هماهنگی پیروی می‌کند و البته باید چنین باشد. اما برای هگل تضاد صرفاً به نحو ذهنی یعنی اثباتی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه جایگاه آن در بطن هستی خواه‌ناخواه جنبهٔ ثبوتی دارد و تعقل اگر بخواهد واقعاً به بطن هستی رسوخ کند ناگزیر باید از همان ابتدا به آن نوع منطق متوسل شود که جنبهٔ محض دیالکتیکی دارد و به ابتدایی‌ترین اصول خود پایبند است. براساس این نظر، اگر اصول

---

۱. در این مورد ر.ک. به دو کتاب از نگارنده: *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر*، ص۹۴ ـ ۹۶؛ *فلسفه در آلمان*، ص ۱۴۰ ـ ۱۵۴. مشخصات این دو کتاب پایان فصل آورده شده است.

2. Oüsia (یونانی)

اولیهٔ منطق را به سبک هگلی مورد بحث و بررسی قرار دهیم، لاجرم دیگر نمی‌توانیم به تعاریفی که به‌صورت متداول از آنها ارائه می‌شود، اکتفا بکنیم. آن تعاریف بیشتر در جهت صوری‌سازی و یا به منظور ریاضی‌سازی منطق به کار می‌روند و جنبهٔ قراردادی پیدا می‌کنند و حتی شاید بتوان گفت ـ همان‌طور که تحول منطق‌های تحلیلی و ریاضی جدید نشان می‌دهد ـ در آنها تفاوت بنیادی میان اصول متعارفه و اصول موضوعه[1] از میان می‌رود و این دو گروه از اصول مشابه هم به صورت «مصادرات» درمی‌آیند و حالت قراردادی مشروط و نسبی پیدا می‌کنند و هر نوع جزمیت از آنها سلب می‌شود.

از طرف دیگر، باید به یادآورد که یکی از نکات اصلی مورد نظر هگل، همان‌طور که در فصول قبلی بدان اشاره شد، این است که میان ذات و پدیدار تقابل انکارناپذیری وجود دارد، یعنی پدیدار جزئی و متناهی است و هر بار فقط می‌تواند قسمتی از ذات را در شناختی که از آن کسب می‌کند، نمایان سازد نه تمام آن را؛ به‌همین جهت، منطق هگل نیز مانند هر نوع منطق دیگر باید مقدمات کار خود را از همان ابتدا روشن کند. هگل ناگزیر بحث خود را متوجه اصل هوهویه (این‌همانی) می‌کند. البته می‌توان گفت که حمل شیء بر نفس آن ضرورت دارد و در هر صورت «الف الف است». به نظر هگل، در این بحث فقط یک مسئله مطرح شده است نه تمام جنبه‌های آن و صرف قبول اینکه الف الف است مفید فایده برای علم جدیدی نیست و فقط حالت «تکرار مکرر»[2] دارد. برای اینکه واقعاً بتوان از این اصل استفاده کرد، احتمالاً نباید هوهویه را به صورت ثابت و ساکن لحاظ کرد، بلکه باید حرکت را در بطن آن نمایان ساخت، یعنی به جای گفتن «الف الف است» باید گفت «الف الف می‌شود»، زیرا قول به برابری در عین حال اشاره به امکان نابرابری با خود است. مفاهیم «وحدت» و «هویت» مستلزم مفهوم «غیریت» است. مفهوم وحدت امکان استمرار را در زمان نشان می‌دهد ولی زمان مبتنی بر تغییر و تغیّر است. امری که در زمان ثبات خود را حفظ می‌کند غیریتی را که با آن روبه‌روست، نفی می‌کند؛ از این لحاظ، نوعی اثبات و سلب در درون اصل هوهویه، محرز

---

1. Postulats
2. Tautologie

به نظر می‌رسد. اصل هوهویه به نظر هگل، بر نوعی وحدت دلالت دارد که در کثرت تغییرات بروز می‌کند. خود را با خود برابر یافتن به‌هیچ‌وجه انکار امکان غیریت با خود نیست.[۱] در هر صورت، معرِّفی که برای علم مفید فایده باشد، نمی‌تواند براساس تکرار مکرر تَشَکُّل یابد. مثلاً، وقتی انسان را «حیوان ناطق» می‌دانیم، اگر انسان عین «حیوان ناطق» دانسته شود، مانند این است که بگوییم که «انسان انسان است» و این گفته، همان‌طور که اشاره کردیم، مفید فایدهٔ علم جدیدی نیست. باید «حیوان ناطق» را صفت و جنبهٔ جدیدی برای انسان بدانیم، یعنی بیشتر براساس اصل امتناع تناقض بگوییم که «امکان ندارد الف در عین حال و در آن واحد هم الف باشد و هم نباشد». از این رهگذر، هگل می‌خواهد بیان کند که اصل«امتناع تناقض» صورت سلبی اصل هوهویه است، یعنی در آن اثبات و نفی همدیگر را همراهی می‌کنند. به سخن دیگر، از دیدگاه او باید اصل هوهویه را «وضع» و اصل امتناع تناقض را «وضع مقابل» و در نهایت «اصل شِقّ ثالث مطرود» را «وضع مجامع» دانست. به‌طوری کلی، در اصل «شق ثالث مطرود» به نحوی بر «اصل امتناع تناقض» تأکید شده و نظر اصلی بر این است که الف یا الف است و یا الف نیست و شِق دیگری وجود ندارد. مثلاً عدد یا فرد است یا زوج و حالت سومی برای آن مُتَصوَّر نیست. به عقیدهٔ هگل، «اصل شِقّ ثالث مطرود» نیز به نحو متداول بسیار ناقص بیان شده و کلیّت دایرهٔ شمول خود را از دست داده است. مثلاً، وقتی می‌گوییم «عدد یا فرد است یا زوج »، در واقع خود «عدد» همان شِقّ ثالث است که ممکن است هم فرد باشد و هم زوج، یعنی آن هر دو «امکان» را در خود دارد. به‌هر ترتیب، به نظر هگل، منطق انضمامی ناگزیر ریشهٔ دیالکتیکی خود را حتی در اصول اولیهٔ ذهن وارد می‌کند و اگر این جنبه از ذهن سلب شود، دیگر امکان واقعی اِعمال اصول آن به عالم

---

۱ . هگل در مورد این نکته عبارت معروفی به زبان آلمانی دارد که به‌سهولت در زبان‌های دیگر قابل بیان نیست: «Wesen ist gewesen» یعنی «ذات همان امری است که می‌شود» ــ «وِزِن» یعنی ذات و «گِوزِن» اسم مفعول فعل بودن یعنی «sein» است و «ge» اول آن، علامت مفعولی است که در آغاز کلمه «وِزِن» یعنی ذات ge اضافه شده و «گوِزِن» شده است. منظور اینکه ذات فقط در حرکت درونی خود ذات می‌شود.

هستی وجود نخواهد داشت و به نحوی فعالیّت ذهنی صرفاً صوری باقی خواهد ماند، حتی اگر ظاهراً جنبهٔ تحلیلی و ریاضی نیز به خود گرفته باشد.

با مطالبی که گفته شد، به‌خوبی معلوم می‌شود که نظر اصلی هگل پیدا کردن رابطهٔ ریشه‌ای میان عقل و وجود است و منطق دیالکتیکی می‌خواهد بحث‌المعرفه را به‌صورت زیربنایی با بحث وجود منطبق کند. به‌عقیدهٔ او، برای اینکه دیالکتیک معتبر شود باید نه فقط به‌صورت اثباتی و نه انحصاراً به لحاظ ثبوتی مورد استفاده قرار بگیرد، بلکه به نحوی مرحله‌ای از انطباق اثبات و ثبوت دانسته شود. از این لحاظ، حتی اگر دیالکتیک را در سنت فکری هگل یک آلت در نظر بگیریم یا صرفاً آن را نوعی روش میان روش‌های موجود دیگر بدانیم، باز فقط زمانی مورد رضایت وی قرار می‌گیرد که از بطن جهان هستی و تصرّم ذاتی آن نشأت گرفته باشد تا حتی‌المقدور بتواند جهت لازم و کافی تحقق بالفعل امور را به نحو منطقی نشان دهد. شناخت صرفاً موقعی اعتبار می‌یابد که متقابلاً با هستی مطابقت داشته باشد والّا آن نوع ارزش بنیادی را، در حدّی که معمولاً فلاسفه مورد نظر داشته‌اند، کسب نخواهد کرد. یعنی در غیر این صورت ذهن انسان در کمینگاه حرمان روحی قرار خواهد گرفت و گرفتار آن نوع شعور اندوهباری خواهد شد که معمولاً به یأس فلسفی تعبیر می‌شود.

هگل برای معتبر ساختن منطق خود و وسعت بخشیدن به دامنهٔ شمول آن می‌خواهد هستی را در بارزترین مشخصهٔ ممکنش، یعنی در صیرورتی که حاکم بر ذات آن است، دریابد؛ صیرورتی که هراکلیتوس در دورهٔ باستان بر آن تأکید فراوان داشته است، البته با این فرق اساسی که هراکلیتوس معتقد بوده نیستی عمیقاً به بطن هستی راه می‌یابد و همه‌چیز در گذر اجتناب‌ناپذیر زمان محو و نابود می‌شود (و همین مایهٔ تأسف و بدبینی عمیق او می‌شده است) اما هگل، کاملاً برعکس، اعتقاد داشته است که صیرورت عمیقاً همان مقوّم ذاتی هستی است و از طریق آن عالم هستی احیا و زنده می‌شود و همین بالضروره موجب شعف و خوشبینی است. به‌هر ترتیب، هگل خواسته است به نحوی مقولات هستی و صیرورت درونی آنها را در منطق دیالکتیکی خود انعکاس دهد و آن دو را یکی سازد. در این نوع تفکر، به نظر وی، می‌توان واقعیت را به‌عینه دریافت و در بطن آن نیز با عقلانیت روبه‌رو شد. به عقیدهٔ او، ذهن و عین در جهت تثبیت یکدیگرند و

جداسازی آن دو فقط صوری و قراردادی است. اگر تعقل به تمام جنبه‌های مختلف خود ـ حتی آنهایی که ظاهراً متضاد به نظر می‌رسند ـ پی ببرد، حقیقت و واقعیت نیز با اینکه در آنِ واحد با هم فاصله دارند، باز در صیرورت محض زمان به سوی هم سوق پیدا خواهند کرد. در واقع، هگل ضمن مشابه دانستن مقولات منطقی با مقولات هستی سعی دارد منطق خود را عین هستی‌شناسی بکند و تا حدودی مانند افلاطون، در سیر صعودی و نزولی دیالکتیکی، سلسله‌مراتب هستی را با درجات مختلف ارتقائی شناخت مطابقت دهد. البته، از طرف دیگر، نمی‌توان فراموش کرد که نظرگاه هگل ضمن تشابه با افکار افلاطون تفاوت زیادی نیز با آن دارد. در فلسفهٔ افلاطون مفهوم زمان و صیرورت منفی و بی‌اعتبار است و کوشش می‌شود که حقایق به‌صورت مستقل و مفارق از ازمنه و امکنه دریافته شوند، زیرا فقط مُثُل ازلی و ابدی هستند و می‌توانند مقوّم حقایق باشند. اما، از سوی دیگر، هگل بر زمان و صیرورت اتکا دارد و آنها را به نحو بنیادی مقوّم حقایق می‌داند. فلسفهٔ افلاطون به جهان ازلی و ابدی نظر دارد، در صورتی که توجه نهایی هگل بیشتر به زمان تاریخی است. فلسفهٔ هگل، همان‌طور که می‌دانیم، عمیقاً نوعی فلسفهٔ تاریخ و بیشتر تاریخ فلسفه و معنای بنیادی آن است. در بخش‌های بعدی این کتاب دربارهٔ این مطالب بیشتر صحبت خواهد شد. اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا واقعاً می‌توان مانند هگل برای منطق دیالکتیکی ارزش همه‌جانبه و کاملی قائل شد و تصور کرد که این منطق به نحو تام به مسائل هستی پی می‌برد و قادر است جهت عقلی آنها را منعکس کند! اگرچه طرح این سؤال در پایان این فصل موجّه و حتی ضروری به نظر می‌رسد، ولی هنوز نمی‌توان پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن داد. امیدواریم در فصل بعدی که افکار هگل با نظرگاه کانت مقایسه می‌شود و سیر تاریخی دیالکتیک در دورهٔ قبل از هگل و خاصّه در دورهٔ بعد از وی به‌اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد بتوان پاسخ صریحی برای این سؤال پیدا کرد.

منابع به زبان فارسی:

۱- امیل، برثیه، *تاریخ فلسفه در دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی (۲)* ، ترجمهٔ دکتر علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۵.

۲- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، جلد اول (قسمت دوم)، ترجمهٔ دکتر جلال‌الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چ۱، ۱۳۶۲.

۳- مجتهدی(ک)، *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، انتشارات امیرکبیر، چ۱، ۱۳۷۰، چ۳، ۱۳۸۵.

۴- ""، *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب* ، انتشارات امیرکبیر، تهران، چ۱، ۱۳۷۳، چ ۳، ۱۳۸۳.

۵- " " ، *فلسفه در قرون وسطی* ، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۷۵، چ۴، ۱۳۸۷.

۶- " " ، *فلسفه در آلمان*، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، چ۱، ۱۳۸۸.

منابع به زبان فرانسه:

Encyclopaedia Universalis, Sous la présidence de R.F.Baumberger France, S.A. 1994.

هگل و کانت

در میان فلاسفهٔ عصر جدید، شاید هیچ‌یک به اندازهٔ هگل به تاریخ فلسفه توجه نداشته و نخواسته است در حدّ جدیّت او موضع خود را در قبال فلاسفهٔ دیگر روشن و مشخص کند. هگل ضمن اینکه فلسفهٔ خود را متأثر از آثار آنها می‌داند و درعین حالی که بر اصالت بدیع افکار خود تأکید می‌کند، نمی‌خواهد فقط حقانیت فلسفهٔ خود را به اثبات برساند، بلکه گویی بیشتر می‌خواهد در مقام دفاع همه‌جانبه از نفس فلسفه و استقلال خاصّ آن برآید. به عقیدهٔ هگل، فلسفه حیاتش را به صورت مستمر در بطن تاریخ خود حفظ می‌کند و تفکر نه تنها مشمول مرور زمان نمی‌شود و به اضمحلال نمی‌گراید، بلکه به نحوی با تغذیه از سیر تحولی خود و اتکا به همتی که نزد آن ذاتی به نظر می‌رسد، سعی دارد طراوت خویش را احیا کند و همواره مصداقی برای جاودان‌خرد باقی بماند.

هگل اعتقاد داشته است که با وجود اختلاف میان مقدمات و اهداف خاصّ هریک از فلاسفهٔ بزرگ و مواضع مختلفی که اتخاذ کرده‌اند، در واقع گویی فلسفهٔ واحدی نزد آنها تحول می‌یافته که الزاماً مقسم نحله‌های متفاوتشان نبوده است بلکه نظرهای آنان را به‌عنوان امکانات درونی خود پیوسته همراه داشته و براساس آنها حیات و رشد خود را در ازمنه و امکنه ـ اعم از سریع یا بطی ـ تضمین می‌کرده است. به‌همین جهت، شاید بتوان گفت که فلاسفهٔ بزرگ به‌هیچ‌وجه صرفاً به گذشته تعلق ندارند، بلکه آنها همواره به نحو بالقوه آیندهٔ بشری را به تصور درمی‌آورده‌اند و به‌این‌دلیل ـ حتی امروز ـ مفهوم «جاودان خرد» معنای ماحصل و موجهی دارد. احتمالاً به سبب همین اعتقاد بوده که هگل بیش از تمام متفکران دیگر عصر جدید در تاریخ فلسفه به تأمل و دقت پرداخته است. اگر موضع او را از این لحاظ با دیگر فلاسفهٔ بزرگ عصر جدید مقایسه کنیم، خواهیم دید که مثلاً

فرانسیس بیکن آرای گذشتگان را نوعی بتِ مَدرِسَی و نمایشی تلقی می‌کرده است که بیشتر به منظور فضل‌فروشی و مرعوب‌سازی دیگران مورد استفادهِ قرار می‌گرفته است. دکارت نیز در شناخت دقیق افکار گذشتگان تخصص و تبحر زیادی نداشته و در هر صورت افکار آنها را در مظان شک قرار می‌داده است. لایب‌نیتس هرچند از سنت‌های فکری افلاطون و ارسطو و از آرای متکلمان بزرگ مسیحی در قرون وسطی اطلاعات کافی داشته، به هرحال، متخصص تاریخ فلسفه نبوده و بیشتر به منظور بیان افکار علمی و کلامی خود از آنها استفاده می‌کرده است. در دورهٔ روشنگری قرن هجدهم، که در درجهٔ اول نظریه‌های علمی نیوتن و روان‌شناسی نوع جان لاک معتبر دانسته می‌شده است، کم‌کم اصطلاح فیلسوف معنای جدید ولی تحریف‌شده‌ای را پیدا کرده و بیشتر به دانشمندان تجربی‌مسلک و نظریه‌پردازان امور اجتماعی اطلاق می‌شده است. کانت در درجهٔ اول به فیزیک نیوتن و به سنت تفکر تجربی‌مسلکان انگلستان نظر داشته و به قول خود، هیوم بوده که او را از خواب جزمی بیدار کرده است؛ هدف اصلی کانت توجیه علوم جدید از نوع نیوتنی و همچنین اثبات استقلال و حقانیت اخلاق بوده است و چنان‌که از نو اشاره خواهیم کرد او بحث در مسائل مابعدالطبیعی را از طریق مقولات فاهمهٔ انسان مقدور و میسر نمی‌دانسته است. شلایرماخر[1] و ژاکوبی[2] فلسفه‌های عقلی را برای حفظ ایمان ناکافی اعلام کرده و بیشتر بر استقلال ایمان تأکید داشته‌اند. هگل به‌خوبی نشان داده است که منورالفکران قرن هجدهم به سبب کوشش افراطی خود در زمینهٔ مبارزه با آنچه خرافات می‌پنداشته‌اند پایه‌های عقلی ایمان را سست کرده عملاً رسیدن به هر نوع یقین محتمل دیگر را نیز غیرمقدور و ناممکن ساخته بوده‌اند. به عقیدهٔ هگل، شک و یقین هر دو به‌تناوب از مراحل تأمل واقعی‌اند و یکی بدون دیگری نه در جهت مثبت و نه در جهت منفی کارساز باقی نمی‌ماند. از لحاظی، حتی می‌توان گفت که آنچه نزد هگل دیالکتیک نامیده می‌شود بر همین تقابل و تعامل میان شک و یقین مبتنی است. باز به‌همین دلیل است که به‌نظر او تأمل همیشه با واسطه است و می‌توانیم تصور بکنیم که تأمل براساس آنچه در سنت‌های فلسفیِ ایرانی ـ اسلامی معقولات ثانویه نامیده می‌شود،

---

1 . Schleiermacker (1768-1843)

2 . Jacobi (F.H.) (1743-1819)

به وجود می‌آید و حرکت خود را نیز از تقابل و تعامل میان آنها کسب می‌کند. هگل دربارهٔ این موضوع به اندازه‌ای مُصّر است که حتی در بطن «فکر می‌کنم»[1] دکارت ـ کاملاً برخلاف نظر اصلی وی ـ نوعی ثنویت اجتناب‌ناپذیر را تشخیص می‌دهد، زیرا برای دکارت اولین شرط روش و در نتیجه اولین شرط امر بدیهی و یقین تصور واضح و متمایز است؛ هگل به‌حق نشان می‌دهد که در مورد امر بدیهی این دو مفهومِ واضح و متمایز به‌عینه مثل هم نیستند، زیرا در هر صورت امر متمایز ناگزیر مستلزم دو تصورِ واضح است نه یک تصور و در نتیجه «فکر می‌کنم» نمی‌تواند بی‌واسطه به یقین منجر بشود، از هر نوعی که بتوان آن را در نظر گرفت.

اگرچه بررسی وجوه تشابه و تفارق تفکر هگل با تک‌تک فلاسفهٔ بزرگ در شناخت جنبه‌های خاصی از فلسفهٔ او حائز اهمیت زیادی است، ریشه‌یابی افکار هگل در آثار کانت و توجه به تفسیرها و تعبیرهایی که هگل از آنها کرده است برای فهم دقیق افکار این دو فیلسوف اهمیّت بیشتری دارد. با وجود ارشدیت سنی کانت و تقدّم زمانی او نسبت به هگل می‌توان با تسامح آن دو را به نحوی همدوره به حساب آورد.[2]

مطابق زندگینامهٔ هگل، او از سال ۱۷۸۷، بعد از ورود به حوزهٔ الهیات توبینگن،[3] بیشتر به مطالعهٔ آثار کانت توجه داشته است تا به کتاب‌های رسمی و دینی و با اینکه بعداً در تمام آثار مهم خود به کانت اشاره کرده و فلسفهٔ او را مورد انتقاد قرار داده تا پایان آخر عمر از افکار کانت به‌عنوان ارکان اصلی تفکر خود استفاده کرده است. می‌توان گفت که هگل به افکار اکثر فلاسفهٔ بزرگ توجه داشته اما هیچ‌گاه در هیچ‌یک از موارد موضع خاص کانت را به فراموشی نسپرده است. اگر نتایج فلسفهٔ او چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی و اخلاقی با کانت تفاوت دارد و اگر اهداف و خاصّه نظرگاه او غیر از گفته‌های کانت است، به لحاظ مقدمات و مراحل تکوینی تفکر، فلسفهٔ کانت در نظام

---

1 . Cogito (لاتین)

۲ . در سال ۱۸۰٤، زمانی‌که کانت در هشتاد سالگی در کنیگلبرگ فوت کرد، هگل ۳٤ ساله بود.

۳. دورهٔ آن پنج ساله بوده که دو سال فلسفه و دو سال کلام تدریس می‌شده و سال آخر به نگارش پایان‌نامهٔ تحصیلی اختصاص داشته است.

فکری هگل جنبهٔ بنیادی پیدا کرده و بدون شناخت عمیق این جنبه نمی‌توان افکار او را به نحو دقیق ارزیابی کرد.

هگل بعد از اتمام تحصیلات خود در حوزهٔ الهیات توبینگن، به‌مرور، بیش از پیش توجه پیدا کرده است که فلسفهٔ کانت با اولویت دادن به فیزیک نیوتن و تفکیک عمل از نظر و خارج دانستن فعالیت هنری از آن دو، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه جامعیّت پیدا کند و براساس آن، همان‌طور که در آن عصر بیشتر متفکرانی چون همکار و دوست خود کانت، هامان[1]، و همچنین شاگرد سابقش، هردر[2]، متذکر می‌شده‌اند، کلاً نمی‌توان براساس گفته‌های او جریانات تاریخی و دینی را به‌درستی فهم کرد؛ طبق زمان متجانس و مکان هندسی فیزیک نیوتن، گرایش‌های روحی تبیین‌پذیر نیستند و معنای احتمالی و جهت عقلانی فرهنگ و تاریخ انسان را نمی‌توان واقعاً دریافت. مطالبی که هگل جوان ـ شاید تحت تأثیر دوست خود هولدرلین ـ در «وجوه تفارق شعرای قدیم و جدید» نوشته و همچنین تتبعاتی که در کلام مسیحی داشته است بیشتر مطابق با همین روحیه بوده است. وقتی که هگل در سال ۱۸۰۱ در دانشگاه ینا مشغول تدریس می‌شود در مورد فلسفهٔ کانت تأمل بیشتری می‌کند و مقالهٔ معروف خود را باعنوان «ایمان و دانش» به سال ۱۸۰۲ به چاپ می‌رساند که در آن فلسفه‌های کانت و ژاکوبی و فیخته مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این مقاله هگل ـ باز احتمالاً با الهام از هردر ـ در درجهٔ اول بُعد تاریخی مسائل را در نظر گرفته است و معنای جهت حرکت تاریخ را جایگزین مقوله علیّت به سبک منتسکیو[3] کرده است. او بیشتر به جنبهٔ تألیفی امور و وضع مجامعی که میان آنها برقرار می‌شود، توجه کرده؛ همچنین امور متناهی را با توجه به امر نامتناهی احتمالی گزارش داده است. در این نوشته او به نحوی نتایج حاصل از افکار فلاسفه را از تحلیل گفته‌های خود آنان به دست آورده و بعد آنها را به سبک خاص خود مورد انتقاد قرار داده است؛ به‌عبارتی، وی صرفاً به تحلیل‌های نوع دیالکتیکی تاریخی پرداخته و این روش را

---

1 . Hamann (1730-1788)

2 . Herder (J.G.) (1744-1803)

3. Montesquieu (Ch.L.) (1689-1755)

بیشتر در مورد فلسفهٔ کانت به کار برده است.[۱] به نظر هگل، فلسفهٔ کانت کاملاً در سنت «پیتیسم»[۲] و براساس نوعی حیات باطنی درونی به وجود آمده است که در نهایت جز اِعراض از جهان واقعی نتیجهٔ دیگری ندارد. کانت با تمام کوششی که کرده، حتی با توسل به عقل عملی، نتوانسته است از روح حاکم بر ذهن منوّرالفکران عصر روشنگری فراتر رود و احکام تألیفی ماتقدّم او توجیه‌ناپذیر می‌نمایند. او عقل را از فاهمه جدا کرده و شاید به‌همین دلیل در نهایت تفکر کانتی حتی در اوج منطق استعلایی از محدودهٔ محض شناخت حسی فراتر نرفته است. ذهن انسان، ورای داده‌های حسّی و مقولات فاهمه، در مورد مسائلی که جنبهٔ مابعدالطبیعی دارند دچار تعارضات می‌شود. در واقع، آنچه کانت تعارض نامیده نوعی دیالکتیک است که قادر نیست از نیروی درونی انکارناپذیر خود استفاده کند. هگل در تحلیل تفکر کانت سعی دارد در درجهٔ اول علیه افکار سطحی نوع عصر روشنگری موضع بگیرد و به نحوی نشان دهد که برخلاف نظر منورالفکران ایمان الزاماً با عقل در تعارض نیست.

انتقادات هگل از فلسفهٔ کانت به مطالبی منحصر نمی‌شود که در مقالهٔ «ایمان و دانش» آورده است، بلکه تقریباً در اکثر کتاب‌های او ـ بدون استثنا ـ اشاراتی به افکار کانت دیده می‌شود. اینجا، ما بدون اینکه به جزء جزء این موارد اشاره کنیم، بیشتر سعی خواهیم کرد به لحاظ فنی و تخصصی با نظر بنیادی هگل در مورد فلسفهٔ کانت آشنا شویم.

قدرت و ضعف فلسفهٔ استعلایی کانت از نظر هگل: بعد از چاپ و انتشار کتاب *نقادی عقل محض* کانت در سال ۱۷۸۱، کریستیان گارو[۳]، از اولین منتقدان رسمی او در آلمان، مقاله‌ای را در ۱۹ ژانویهٔ ۱۷۸۲ علیه افکار وی به چاپ رسانده است. پس از آن تاریخ، به مرور، موافقان و مخالفان زیادی در مورد افکار کانت به بحث و گفتگو و حتی مجادله پرداخته‌اند و این ماجرا تا اواخر آن دهه همچنان ادامه داشته است، ولی همگان در یک مورد تا حدودی با هم متفق‌القول بوده‌اند و آن اینکه به‌سهولت نمی‌توان در مورد

---

۱. این مورد رجوع کنید به کتابی از نگارنده با عنوان *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، ص ۴۵ ـ ۵۰

2 . Piétisme

3 . Garve (ch) (1742-1798)

کتاب *نقادی عقل محض* قضاوت کرد و جنبه‌های مثبت و منفی این کتاب بیشتر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد. در واقع، همان‌طور که هیچ‌یک از طرفداران قادر نبوده‌اند همهٔ گفته‌های کانت را توجیه کنند و در نهایت انسجام کامل نظر او را به اثبات برسانند، مخالفان او نیز نمی‌توانسته‌اند عمق و اهمیّت فوق‌العادهٔ تفکر او را انکار کنند. در اینجا از آوردن اسامی افرادی که در این مورد اظهار نظر کرده‌اند و اکثر آنها در آن عصر به لحاظ فرهنگی و علمی در جامعهٔ خود صاحب مقام و اعتبار بوده‌اند، خودداری می‌کنیم، بدون اینکه فراموش کرده باشیم تحلیل‌های بعضی از آنها از فلسفهٔ کانت در تحول و پیشرفت تفکر در آلمان در دوره‌های بعدی تأثیر به‌سزایی داشته است.[۱] البته، با اینکه آن موقع کانت جواب نسبتاً تندی به انتقادات گارو داده و آن انتقادات را وارد نداشته است، تصور نمی‌رود که کاملاً نسبت به انتقادات و پیشنهادهای منتقدان خود بی‌اعتنا مانده باشد؛ چاپ کتاب کوچک *تمهیدات* در سال ۱۷۸۳ و خاصّه چاپ دوم کتاب *نقادی عقل محض* با تجدید نظر در سال ۱۷۸۷ بر همین نکته دلالت دارد. کانت در چاپ دوم کتاب خود بعضی از بحث‌ها را حذف و اغلب محتوای آنها را تعدیل کرده و همچنین گاهی اصطلاحات خود را تغییر داده است و به نظر می‌رسد که کلاً می‌خواسته است بیش از پیش افکار خود را با روح حاکم بر علوم جدید مطابقت دهد. البته، به لحاظ صرف فلسفه، متن چاپ اول بسیار عمیق‌تر و باارزش‌تر از چاپ دوم آن است و گویی هدف کانت از تغییراتی که در متن ایجاد کرده ممانعت از افراط‌کاری‌های احتمالی مفسران بوده است. در هر صورت، با توجه به آنچه بعد از کانت در تاریخ فلسفهٔ اروپا به وقوع پیوسته است، می‌توان تصور کرد که فلسفهٔ نقادی کانت نه‌تنها در کشور آلمان بلکه کلاً و به نحو بنیادی در دنیای غرب نقطهٔ عطفی در تاریخ فلسفه بوده است، به گونه‌ای که می‌توان به‌حق از فلاسفهٔ قبل از کانت یا فلاسفهٔ بعد از او صحبت به‌میان آورد.

با اطمینان می‌توان گفت که فلسفهٔ نقادی کانت و موضع‌گیری‌هایی که در مورد آن وجود دارد هنوز از منابع اصلی استادان و فیلسوفان اصیل غربی است، اعم از اینکه به

---

۱. برای آشنایی اجمالی با افکار آنها رجوع کنید به مقاله‌ای از نگارنده باعنوان «منتقدان و مفسران فلسفهٔ نقادی کانت در آلمان» که در کتاب *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب* به چاپ رسیده است. (صفحات ۲۱۶ تا آخر صفحه ۲۳۷)

نحوی در سنت فکری کانت قرار بگیرند و یا صرفاً به سنت‌های غیر او تعلق داشته باشند. در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، بعضی از مفسران فلسفهٔ کانت از معروف‌ترین متفکران عصر خود بوده‌اند که البته در صدر آنها فیخته قرار می‌گیرد و فلسفه‌های شلینگ و هگل نیز براساس همین سنت فکری یا به‌عنوان عکس‌العملی در مقابل آن به وجود آمده است. برای فهم نظر هگل در مورد فلسفهٔ نقادی کانت افکار فیخته و شلینگ را نمی‌توان و نباید فراموش کرد.

می‌توان تصور کرد که انتقاد از یک نظام بزرگ فلسفی، اعم از اینکه کلّ آن زیر سؤال برده شود یا فقط به ذکر بعضی از نواقص آن اکتفا شود، به‌نوع قرائت منتقد از آثار آن فیلسوف و همچنین به‌تصور او در مورد ترتیب اصلی تقدّم و تأخر مطالب عمده بستگی دارد. اگر آن منتقد، خود، فیلسوف بزرگ و صاحب نظام معینی چون هگل باشد، طبیعی است که به‌ناچار در درجهٔ‌اول مسئلهٔ تقابل و مقایسه دو نظام فکری مطرح می‌شود و بحث به نحوی ابعاد وسیع‌تری پیدا می‌کند، ولی حتی در این صورت نیز انتخاب نقطهٔ آغازین برای ورود به بحث اصلی اهمیّت خاصّی دارد. از این لحاظ باید گفت که اگر هگل گاهی از کانت به نحو پراکنده و تا حدودی مشابه بعضی منتقدان دیگر سخن گفته است، برای فهم درست سخنان او باید ضرورتاً از یک طرف به نظرگاه اصلی فلسفهٔ هگل توجه بشود و از سوی دیگر نحوهٔ درست تشکّل نظام فکری کانت و حتی‌المقدور فراز و نشیب حرکت آن از ابتدا تا انتها در نظر گرفته شود.

در مورد فلسفهٔ نظری کانت ـ اگر به تفسیرهای خاصی که افرادی چون هیدگر از آن کرده‌اند، توجه نداشته باشیم ـ مطابق آنچه نزد کانت انقلاب کپرنیکی یعنی تغییر کامل نظرگاه نامیده شده است ناگزیر باید قبول کنیم که بحث‌المعرفه از هر لحاظ بر بحث وجود اولویت دارد. کانت نشان داده است که برای ارزیابی درست شناخت، باید شرایط ماتقدّم پیدایش آن را مورد بررسی قرار داد، یعنی باید شرایطی را که می‌تواند عقلاً منشأ، محتوا و اعتبار شناخت را تعیین کند، در نظر گرفت و هر نوع فرضیه و گرایش مابعدالطبیعی را در مورد ضوابط تعیین و قطعیت شناخت کنار گذاشت. کانت در مقدمهٔ اصلی کتاب خود ـ که غیر از دو پیشگفتاری است که برای چاپ اول و دوم کتاب نوشته است ـ صریحاً ابراز می‌کند که بدون شک همهٔ شناخت انسان از تجربه آغاز می‌شود ولی همین ذهن را وادار

می‌سازد که در تصوراتی که نزد انسان حاصل می‌آیند به مقایسه و وحدت‌بخشی و یا به جداسازی آنها از یکدیگر بپردازد و از این رهگذر مادهٔ خام انطباعات حسّی را به آن چیزی مبدل کند که تجربه به معنای اصلی کلمه نامیده می‌شود. بر این اساس، شناخت محض با شناخت تجربی تفاوت پیدا می‌کند و در هر صورت فاعل شناسا در ذهن خود تعدادی مفاهیم محض دارد که ماتقدّم هستند و فاهمهٔ مشترک انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند آنها را انکار کند. کانت همچنین توضیح می‌دهد که فلسفه به علمی نیاز دارد که بتواند به نحو ماتقدّم امکان گسترش هر شناختی را تعیین کند. برخلاف نظر جان لاک، به عقیدهٔ کانت فاهمه را نمی‌توان به حسّ مؤول کرد؛ آن قوهٔ خاصّی نزد انسان است که میان امور رابطهٔ اِسنادی برقرار می‌کند که ما آنها را احکام می‌نامیم و این احکام دو نوع هستند: تحلیلی و تألیفی که از هم متمایزند. او در ادامه براحکام تألیفی ماتقدّم که در واقع ضابطهٔ عینیّت شناخت محسوب می‌شوند بیشتر تأکید می‌کند و اعلام می‌دارد که آنها کلاً در علوم نظری از قبیل حساب و هندسه و همچنین به قسمی دیگر در علوم طبیعی به‌عنوان اصول زیربنایی به کار می‌روند، ولی اگر بخواهیم آنها را ملاک حقانیت مابعدالطبیعه تلقی کنیم، خواهیم دید که این احکام در چنین رشته‌ای محتوای لازم را به دست نمی‌آورند و ما از طریق آنها راه حلّ‌های قانع‌کننده‌ای پیدا نمی‌کنیم. مسئلهٔ اصلی فلسفی کانت به معنائی همین است و معرفت‌شناسی او نیز بر این اساس تشکل یافته است.

کانت قسمت اول کتاب *نقادی عقل محض* را به دو بخش تقسیم می‌کند: اول حس استعلایی و دوم منطق استعلایی. این بخش دوم خود شامل دو قسمت می‌شود: تحلیل استعلایی که در حدّ فاهمه مورد بحث قرار می‌گیرد و دیالکتیک استعلایی که در حدّ عقل مورد نظر واقع می‌شود. شرایط ماتقدم حسّ استعلایی مکان و زمان هستند که جنبهٔ کلی و ضروری دارند و بدون آنها ادراک حسّی حاصل نمی‌شود. در تحلیل استعلایی، شرایط ماتقدم فاهمه که صرفاً به صدور حکم می‌پردازد مقولات دوازده‌گانه دانسته می‌شوند که براساسِ وجهه نظرهای چهارگانه به گروه‌های سه‌گانه تقسیم شده‌اند و بدون آنها فاهمه نمی‌تواند به نحو موجّه فعالیّت داشته باشد. شاید لازم به گفتن نباشد که مقولات دوازده‌گانهٔ کانت با مقولات ده‌گانهٔ ارسطو متفاوت‌اند. مقولات مورد نظر ارسطو جنس‌الاجناس و از ماهیات وجودند که به دو گروه جوهر و عرض تقسیم می‌شوند اما

مقولات دوازده‌گانهٔ کانت مفاهیم محض فاهمه هستند و بیشتر به لحاظ بحث‌المعرفه مطرح می‌شوند. به‌هر ترتیب، شناسایی یقینی براساس داده‌های حسی، مشروط به مکان و زمان، و احکام فاهمه، مشروط به مقولات، حاصل می‌شود. منظور اینکه محتوای شناخت از حسّ و صورت آن از فاهمه است. کانت در این مورد گفته است که شناخت بدون داده‌های حسّی بی‌محتوا و بدون مقولات فاهمه نابینا خواهد بود. این شناخت در محدودهٔ طبیعیات نیوتن قرار می‌گیرد و در نهایت، در فلسفهٔ کانت، الگو و نمونهٔ عالی شناخت همان طبیعیات نیوتن است که قوانین آن با قوانین حاکم بر ذهن انسان در حدّ فاهمه مطابقت دارد، ولی براساس آن نمی‌توان در مسائل مابعدالطبیعی شناسایی معتبری به دست آورد و در مورد آنها ما به جای یک حکم با دو حکم متعارض روبه‌رو می‌شویم و به‌ناچار باید به استدلال جدلی‌الطرفین (دیالکتیک) متوسل شویم و چنین چیزی در محدودهٔ طبیعیات نیوتن قرار نمی‌گیرد و جنبهٔ علمی و عینی ندارد. دیالکتیک به لحاظی در فلسفهٔ کانتی جنبهٔ منفی پیدا می‌کند و در نهایت به تعارضات منجر می‌شود. منظور اینکه شناخت یقینی و معتبر به اصول و ضوابط درونی خود مشروط و مقید است و خارج از محدودهٔ خاصّ خود قادر نیست به لحاظ نظری نتیجهٔ مطلوبی به دست آورد. تنها امکان دسترسی به راه حلّ‌های مقبول در مسائل مابعدالطبیعی احکام غیرمشروطی هستند که کلیّت و ضرورت و جنبهٔ انسانی آنها براساس اخلاق حاصل می‌آید و آنها را لازم‌الاطاعه می‌کند.

از آنچه به‌اجمال آورده شد، معلوم می‌شود که کانت در طرح کلی فلسفهٔ خود اولاً حسّ را از فاهمه و فاهمه را از عقل و در نتیجه تحلیل را از دیالکتیک و پدیدار را از ذات ناشناختنی[1] و بالاخره عقل نظری را از عقل عملی یعنی علم را از اخلاق و بالاخره این دو را از هنر جدا و متمایز ساخته است. با این‌حال، در مجموعهٔ این امور تفکیک‌شده که از اوصاف اجتناب‌ناپذیر فلسفهٔ کانت‌اند، ادعای او بر این است که اعتبار روش استعلایی که همان اِشراف کامل به امور و کشف شرایط ماتقدّم آنهاست محفوظ نگه‌داشته شده است. او حتی گاهی از اینکه اصول خود را از ابتدا طوری در نظر گرفته که تا انتها در موارد پیش‌بینی‌نشده همواره معتبر باقی می‌مانند، بر خود می‌بالیده است.

---

1 . Noumène

فصل پایانی کتاب *نقادی عقل محض* به لحاظ روش‌شناسی استعلایی اهمیّت خاصی دارد و کانت در آن در چهار قسمت از انضباط و قانونمندی و ساختار معماری‌گونه، که از مقوّمات شناخت معتبر هستند، سخن گفته و همچنین بر لزوم توجه به تاریخ و نحوهٔ سیر و تحول افکار تأکید کرده است. این قسمت آخر مربوط به تاریخ فلسفه، با اینکه بسیار اجمالی است و به نظر می‌رسد که کانت کمتر به آن توجه داشته تا به سه قسمت اول، اهمیّت ویژه‌ای دارد و بدون شک هگل در تنظیم نظام کلی فلسفهٔ خود و در دروس تاریخ فلسفه که چندین دوره آنها را تدریس کرده از آن استفاده‌های زیادی کرده است. به‌هر ترتیب، در نظام فکری کانت با اینکه حالت منقطع دارد و گویی هر بار باید قلمروها را از هم جدا کرد تا در مورد هریک اطلاعات موجّهی به دست آورد، ولی در نهایت راه حل واحد و یکدستی برای تمام امور نمی‌توان پیدا کرد. با این‌حال، در اواخر قرن هیجدهم و انتهای دورهٔ روشنگری و منورالفکری توانسته است میان علم جدیدِ حاکم و فائق و اخلاق که اعتقادات دینی را به نحوی موجّه می‌سازد، هماهنگی معقول و بیشتر مقبولی ایجاد کند. از طرف دیگر، می‌توان گفت که تعارضات فلسفهٔ نظری کانت به نحو محرز از اصول فیزیک نیوتن ناشی می‌شوند و تحقیقات بعدی و خاصّه نظریهٔ نسبیّت نیز این موضوع را به‌خوبی نشان داده است. انتقاداتی را که به فلسفهٔ نظری کانت وارد دانسته‌اند به نحوی می‌توان به فیزیک نیوتن نیز وارد کرد، ولی بحث آن از حوصلهٔ این نوشته خارج است.

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، بعضی از متخصصان از همان ابتدا افکار کانت را مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ گروهی او را هیوم پروسی دانسته و ادعا کرده‌اند که فلسفهٔ کانت به سبک هیوم نوعی نحلهٔ «اصالت پدیدار»[1] است و عملاً به شکاکیت اجتناب‌ناپذیری می‌انجامد؛ گروه دیگر افکار او را صرفاً صوری[2] دانسته‌اند و عدهٔ دیگری نیز او را به نحلهٔ لاادری[3] محسوب کرده‌اند. هگل با تأکید بر همین نظر موضع کانت را ناشی از نوعی روح اندوهبار و حرمان‌زده توصیف کرده است. فیخته با وجود شیفتگی زیادی که نسبت به کانت داشته و او را عمیق‌ترین متفکر قرن هجدهم می‌دانسته است، به نحوی در فلسفهٔ

---

1 . Phénomènisme

2 . Formalisme

3 . Agnosticisme

خود نشان می‌دهد که کانت نتوانسته است به جنبه‌های زیربنایی تفکر اولیهٔ خود کاملاً وفادار بماند و عناصر و مؤلفه‌های فکر او را می‌توان به صورت بدیع‌تری بیان داشت و همچنین انسجام آن را با استحکام بیشتر و خاصّه با نتایج بهتری می‌توان نمایان ساخت. فیخته رسماً فلسفهٔ خود را همان فلسفهٔ اصلاح‌شدهٔ کانت می‌داند و برای رفع محدودیت‌های آن فلسفه بیشتر به کتاب *نقادی عقل عملی* کانت توجه می‌کند و می‌پندارد که امکانات عقل عملی را می‌توان به تمام فلسفهٔ کانت تعمیم داد و علم را نوعی فعل دانست که در فرایند تحولی خود «وضع» می‌شود و به‌ناچار به «وضع مقابل» خود محدود می‌گردد، ولی خواه‌ناخواه با امکانات جدیدی روبه‌رو می‌شود که به وضع سومی ارتفاع می‌یابد و همین «دیالکتیک» نامیده می‌شود. برخلاف نظر کانت، به عقیدهٔ فیخته دیالکتیک صرفاً یک استدلال جدلی‌الطرفین نیست، بلکه از طریق فعل اخلاقی در عالم واقع کاملاً موثر است و مُتَعَلَّق را تابعی از فاعل شناسا یا بهتر بگوییم فاعل اخلاقی می‌کند. شلینگ، برخلاف فیخته که بیشتر به نقادی دوم یعنی جنبهٔ اخلاقی فلسفهٔ کانت نظر داشته، در درجهٔ اول به کتاب *نقد حکم* و جنبهٔ هنری فلسفهٔ کانت پرداخته است، ضمن اینکه مانند فیخته به فاعل و جنبهٔ ذهنی و درون‌ذات او بی‌توجه نیست. شلینگ همچنین با اقتدا به اسپینوزا اولویت را به «جوهر»[1] می‌دهد، یعنی فقط به قدرت و ارزش عمل نزد فاعل اخلاقی اکتفا نمی‌کند، بلکه هر نوع ذهنیتی را در جوهر طبیعت و عالم هستی مستحیل می‌کند. برای شلینگ «هنر همان ارغنون است، یعنی منطق حاکم بر عالم هستی است» . بعد از آن دو، هگل ضمن ورود به دانشگاه ینا در سال ۱۸۰۱ و انتشار اولین کتاب خود عنوان *اختلاف میان دو نظام فلسفی فیخته و شلینگ* به‌مرور نظرگاه و افکار خاص خود را در مورد فلسفهٔ کانت مطرح می‌کند. با اینکه در آن تاریخ به نظر نمی‌رسد که تفکر هگل صورت نهایی خود را یافته باشد، ولی این کتاب یکی از مراحل تکوینی عمدهٔ آن را نشان می‌دهد. در اینجا، بخشی از یک نوشتهٔ قبلی، به سبب سنخیتی که با موضوع خاص حاضر دارد، آورده می‌شود:[2]«هگل برای اینکه اختلاف فکر شلینگ و فیخته را بهتر روشن سازد ذهن خواننده را به نظر شلینگ، دربارهٔ فلسفهٔ نقادی

---

1 . Substance

۲ . *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، ص ۴۸ و ۴۹.

کانت و خاصه مقولات فاهمه ارجاع می‌دهد. به نظر شلینگ در جدول مقولات کانت وجهۀ نظر «جهت» یعنی سه مقولۀ «امکان» و «وجود» و «وجوب» باید کنار گذاشته شوند، زیرا از این لحاظ هیچ وحدتی میان فاعل و متعلق شناسایی حاصل نمی‌شود و هیچ عینیتی به دست نمی‌آید. اگر در نُه مقولۀ باقی‌مانده دقت کنیم، خواهیم دید که در هر وجهۀ نظر گروه سه‌گانۀ مقولات نوعی دیالکتیک تشکیل می‌دهند و در آن نه‌فقط دو مقولۀ اول جنبۀ «وضع» و «وضع مقابل» دارند و مقولۀ سوم «وضع مجامع» است، بلکه در درجۀ اول دو مقولۀ نخست صرفاً جنبۀ ذهنی و انتزاعی داشته و فقط مقولۀ سوم واقعی است؛ یعنی در حد تألیف است که می‌توان از واقعیت صحبت به میان آورد. به دیگر سخن، فقط در مقولۀ سوم است که «اثبات» و «ثبوت» بر هم منطبق و عین هم می‌شوند. در میان مقولات کانتی، گروهی را که به نظر شلینگ اهمیت بیشتری دارد تحت وجهۀ نظر نسبت[1] می‌توان دید (برای خود کانت هم همین‌طور بوده است). شلینگ بیشتر به همین گروه توجه دارد و به نظر او در مقولۀ اول جوهر و عرض فقط از یک لحاظ و از یک حیث از هم قابل تمایزند، ولی در مقولۀ دوم علت و معلول از چند لحاظ از هم متمایز می‌شوند و در مقولۀ سوم، یعنی مشارکت یا تبادل[2] که جنبۀ تألیفی دارد و در عین حال هم ذهنی و هم واقعی است، نسبت جوهرهایی که میانشان رابطۀ علی است متنوع و کثیر می‌شود. تألیفی که توسط مقولۀ مشارکت یا تبادل انجام می‌گیرد در واقع در کل طبیعت گسترش می‌یابد و گویی کل طبیعت جوهری است که در میان اجزای آن نوعی تبادل و مشارکت وجود دارد. این مطالب از یک طرف انسان را تا حدودی به یاد هماهنگی پیشینه‌بنیاد لایب‌نیتس می‌اندازد و از طرف دیگر نشان می‌دهد که شلینگ چگونه از مقولات کانت به فلسفۀ طبیعت می‌رسد. از این طریق، گویی شلینگ در مقابل فلسفۀ استعلایی یک نظام فلسفی دیگری قرار می‌دهد که همان «فلسفۀ طبیعت» است. این فلسفۀ طبیعت براساس امر«برون‌ذات» قوام یافته است و مسئله‌اش این است که چگونه می‌توان از آن به امر «درون‌ذات» راه یافت. درست در جهت مخالف آن فلسفۀ استعلایی که براساس امر «درون‌ذات» توام یافته است مسئله‌اش این است که چگونه می‌توان از

---

1 . Relation

2 . Réciprocité; Interaction

این طریق در امر «برون‌ذات» گسترش یافت و به شناخت عینی رسید. هگل براساس تحلیل‌های شلینگ نظر می‌دهد که این دو فلسفه باید به یکدیگر نزدیک شوند، بدون اینکه کاملاً با هم یکی گردند. در فلسفهٔ استعلایی به معنائی امر «درون‌ذات» جوهر است و در فلسفهٔ طبیعت، برعکس، طبیعت و امر «برون‌ذات» جوهر است و فاعل شناسا عرض. این دو نمی‌توانند کاملاً یکی شوند، ولی در جهت هم می‌توانند حرکت کنند. از لحاظ طبیعت امر «درون‌ذات» به نحو کامل تحقق نمی‌یابد، همان‌طوری که از لحاظ ذهن نیز فکر به نحو کامل تحقق خارجی پیدا نمی‌کند، ولی این دو به سوی هم گرایش دارند و به هم سوق پیدا می‌کنند و فقط از این طریق است که فلسفهٔ طبیعت راهی به سوی فلسفهٔ کلی و عمومی باز می‌نماید. به نظر هگل، فلسفهٔ طبیعت اولین بخش یک فلسفهٔ واقعی و اصیل است، زیرا هم مادهٔ به‌ظاهر متعطل و هم جانداران ـ اعم از نبات و حیوان ـ را شامل می‌شود و هم طبیعت خود انسان را که ذی‌شعور و ذی‌روح است. از طرف دیگر، هگل یادآوری می‌کند که فلسفهٔ طبیعت به نحو خاصی نظری است و فلسفهٔ استعلایی برعکس صرفاً جنبهٔ عملی دارد. بالاخره هگل به شهود عقلی عالی در فلسفهٔ شلینگ اشاره می‌کند که از این طریق سه فعالیت بسیار مهم نزد انسان متجلی می‌گردند که به‌ترتیب هنر و دین و خود فلسفه‌اند.[1] ضمناً، همان‌طوری که قبلاً هم اشاره کردیم، هگل در مقابل موضع فیخته نشان می‌دهد که دین و فلسفه را نمی‌توان صرفاً به اخلاق برگرداند.»

براین اساس به‌خوبی معلوم می‌شود که هگل با بررسی اختلاف میان نظام‌های فکری فیخته و شلینگ و تأثیر زیربنایی افکار کانت در آثار آنها سعی کرده است میزان تأثیری را که خود از کانت گرفته است، ارزیابی کند. او از دورهٔ تحصیل در توبینگن در مورد قدرت و ضعف فلسفهٔ نقادی کانت تأمل فراوان کرده و به‌خوبی می‌دانسته است که افکار کانت در تحولات فکری آن عصر هنوز حرف اول را می‌زند، به‌طوری که اکثر متفکران مطرح آن دوره، اعم از موافق یا مخالف، به‌ناچار از افکار او تغذیه می‌کرده‌اند و هر نوع فعالیت جدی که در فلسفه می‌توانسته است انجام شود، گویی می‌بایستی براساس همان منبع اصلی باشد، حتی اگر امکان نداشته است که بتوان آن را به‌تمامه معتبر دانست. همچنین نظام

---

۱ . این مطالب را هگل بعدها در نظام کلی فلسفهٔ خود، خاصه در *دایرةالمعارف علوم فلسفی*، با عنوان فلسفهٔ روح بیان کرده است.

فکری‌ای که بعداً نزد هگل شکل گرفته بیشتر براساس نظر منتقدانهٔ او بر فلسفهٔ نقادی کانت بوده و تقابل فکری او را با کانت نمایان می‌کرده است. هگل به‌مرور توانسته بود به نوعی جمع‌بندی کلّی در افکار مختلف برسد که اکثر آنها حول و حوش افکار کانت بیان می‌شده‌اند. او از این رهگذر سعی داشته است به احیای فلسفه به‌عنوان علم کلی نایل آید؛ علمی که بقیهٔ رشته‌ها را به‌صورت زیرمجموعه‌های خود در برمی‌گیرد و جایگاه اصلی هریک از آنها را تعیین می‌کند.

از آنجا که در این نوشته مسیر حرکت تفکر کانت را به‌اجمال گزارش داده‌ایم، شاید بتوانیم به نحو مستقیم‌تر نظر هگل را هم در مورد فلسفهٔ کانت با دقت بیشتری بفهمیم. به عقیدهٔ او، کانت فلسفهٔ خود را با توجه به ضوابط غیرفلسفی تنظیم کرده است و گویی فیزیک نیوتن و اصول آن را کاملاً ثابت و تغییرناپذیر تصور نموده و خواسته است براساس آنها کلّ شناخت انسان را به‌لحاظ نظری ارزیابی کند. در عین حال، برخلاف تصور کانت، مکان و زمان نمی‌توانند مجزا و مستقل از مفاهیم فاهمه صور ماتقدّم داده‌های حسّی تلقی شوند، بلکه آنها به نحوی از خود اجسام انتزاع می‌شوند و در واقع مکانِ تهی از اشیای کمّی و زمان مستقل از رخدادهای غیرمتوالی معنی ندارند. به نحو محرز، هگل از این لحاظ نه‌تنها از کانت بلکه از کل علوم مبتنی بر طبیعیات نیوتن، که در قرن هجدهم رایج بوده، فاصله گرفته و بیشتر در سنت ارسطویی باقی مانده است. او عصر روشنگری و منورالفکری را طلوع نور کاذبی می‌دانسته است. هگل البته مکان و زمان را به سبک خود مورد بحث قرار داده و مثلاً نشان داده است که نقطه تا آنجا که موجب انقطاع مکان است به نفی مکان منجر می‌شود، با اینکه خود به‌ناچار در مکان قرار دارد. حقیقت مکان به لحاظی در زمان معنا پیدا می‌کند و تا حدودی گویی مکان به زمان مبدل می‌شود. برخلاف نظر کانت، خود اشیا در زمان ثابت نمی‌مانند؛ زمان به اشیا طبیعی متناهی تعلق دارد و برعکس گفته‌های کانت، فقط صورت محضی نیست که ضرورتاً بر آنها تحمیل شده باشد و به‌هرترتیب نفسِ واقعیت، خود، جنبهٔ زمانی دارد. هگل همچنین ـ خاصّه در کتاب *پدیدارشناسی روح* ـ از مکان و زمان به‌عنوان «اینجا و اکنون» صحبت کرده و به بُعد تاریخی آنها قائل شده است: او اغلب تاریخ جهان را مظهر کلی روح در زمان دانسته، همان‌طور که طبیعت را مظهر مثال برون‌ذات مکانی تلقی کرده است.

از طرف دیگر، به نظر هگل، با جداسازی فاهمه از عقل نمی‌توان آن را معتبر جلوه داد و با منحصر کردن متعلقات شناخت به داده‌های حسّی و مقولات، نمی‌توان به سبک کانت جدایی میان فاهمه و عقل را توجیه کرد. همچنین نمی‌توان تصور کرد که فاهمه انحصاراً به صدور حکم می‌پردازد و فقط عقل است که به نحوی از انحا به استدلال متوسل می‌شود. به نظر هگل، محدودیت فاهمه در سنت کانتی صرفاً به سبب جداسازی آن از عقل به وجود آمده و تعارضات عقل نیز به همین سبب پیدا شده است و با اینکه کانت بر رابطهٔ ذاتی عقل و دیالکتیک تأکید کرده است، ولی متوجه امکانات بنیادی دیالکتیک نشده و آن را از قلمرو آنچه یقینی می‌دانسته، اخراج کرده است. به نظر هگل، تصور، حکم و استدلال به نحو واقعی از یکدیگر جداناپذیر هستند، همان‌طور که احکام تحلیلی و تألیفی و حتی شرایط ماتقدّم و آنچه به معنائی ماتأخر است به نحو موجّه از هم جدا نمی‌شوند و به‌هرترتیب دیالکتیک به نحو همه‌جانبه تعمیم‌پذیر است و فقط بر این اساس است که می‌توان از یقین سخن به‌میان آورد. به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که به نظر هگل ضعف فلسفهٔ کانت بیشتر به‌همین دلیل است که امور را به نحو تصنعی از هم جدا کرده و قدرت اصلی آن به این جهت است که دیالکتیک را فعالیّت ذاتی عقل دانسته است، بدون اینکه توانسته باشد به کاربرد همه‌جانبهٔ آن عمیقاً پی ببرد. از این لحاظ، وجوه تفارق زیربنایی نظرگاه خاصّ کانت با موضع کلی هگل در درجهٔ اول به سبب فهم متفاوت از ماهیّت دیالکتیک است، چه به لحاظ اثبات و چه به لحاظ ثبوت و چه به سبب اختلاف نظری که در امکان گسترش دایرهٔ شمول آن میان آن دو وجود داشته است. در ادامه، این موضوع را به نحو مستقل‌تر بررسی می‌کنیم.

دیالکتیک از نظر کانت و هگل: شاید نیازی به گفتن نباشد که کانت و هگل اولین متفکرانی نیستند که از دیالکتیک سخن گفته‌اند و دیالکتیک حتی به نحو ضمنی در اختلاف نظرهای علمی و فلسفی میان متفکران دورهٔ باستان وجود داشته است و همان‌طور که در فصل قبلی آورده شد، احتمالاً با پارمنیدس و زنون ایلیایی صراحت بیشتری یافته و با سقراط و افلاطون به‌عنوان روش آموزشی و در جهت تربیت فرهنگی و اخلاقی جوانان به کار رفته است. «دی‌یا»[1] به معنائی دو ناگزیر به دو سخن و نظر اشاره

1. Dia

دارد و به نحوی در محاوره و مباحثه برهنر پرسش و پاسخ و مهارت در بحث دلالت می‌کند. همچنین در منطق گاهی به معنای هنر طبقه‌بندی کردن مفاهیم بر حسب انواع و اجناس مورد نظر بوده است. همان‌طور که می‌دانیم، در روش سقراط همیشه گویی می‌بایست از مفهوم جزئی‌تر به مفهوم کلی‌تر رسید و در نهایت حتی‌الامکان به مُثُل نزدیک شد. در سنت ارسطو، تحلیل از دیالکتیک متمایز دانسته شده است: تحلیل جنبه‌ای از برهان و گاهی اصلاً عین برهان است که از مقدمات مسلّم بدیهی تشکیل می‌شود و به همین دلیل از طریق آن می‌توان به نتایج یقینی رسید. دیالکتیک، برخلاف تحلیل، از مقدمات احتمالی و مشکوک آغاز می‌شود و از رهگذر آن عملاً نمی‌توان به نتایج یقینی رسید. کانت با اقتدا به ارسطو دیالکتیک را از تحلیل جدا می‌کند و آن را برخلاف تحلیل معتبر نمی‌داند، بلکه از آن بیشتر به‌عنوان منطق ظواهر و توهمات صحبت می‌کند؛ نوعی توهم که به نظر کانت حتی بعد از پی بردن به جنبهٔ کاذب آن رفع نمی‌شود و همچنان باقی می‌ماند.[۱] گاهی نیز اصطلاح قیاس جدلی[۲] در مقابل قیاس یقینی که همان برهان است، در متون فلسفی آورده می‌شود که آن هم به نحوی بر تفاوت میان تحلیل و دیالکتیک دلالت دارد.

در فلسفهٔ استعلایی کانت باید سه معنای خاص را در نظر بگیریم که اولی به مسئلهٔ نفس و بقای آن مربوط می‌شود و دومی به مسئلهٔ جهان و خلقت آن و سومی به‌بحث خداوند و وجود او. به عقیدهٔ کانت، این سه معنی عمیقاً جنبهٔ مابعدالطبیعی دارند و در داده‌های حسّی و مقولات فاهمه نمی‌گنجند و در مورد آنها ذهن انسان ناگزیر دچار نوعی استدلال جدلی‌الطرفین (دیالکتیک) می‌شود که برحسب آن در هر یک از آن معانی صورت متمایزی از آن به کار می‌رود. در مورد نفس، استدلال جنبهٔ حملی[۳] پیدا می‌کند و در مورد جهان جنبهٔ شرطی[۴] و در مورد خداوند جنبهٔ انفصالی.[۵] کانت اولین فیلسوف بزرگ غربی

---

۱. در این مورد، کانت مثال مشهوری دارد و آن اینکه ماه شب چهارده در افق بسیار بزرگ‌تر از موقعی است که به پهنهٔ آسمان می‌رسد و با دانستن این نکته باز آن را در افق کوچک‌تر نمی‌توان دید.

2 . Syllogisme dialectique

3. Catégorique

4. Hypothétique

5. Disjonctif

است که در عصر جدید، قرن هجدهم، دوباره به نحوی مسئلهٔ دیالکتیک را مطرح کرده، هرچند جایگاه آن را در علوم منفی دانسته است.[۱] ولی ما در اینجا بیشتر می‌خواهیم مطلبی را طرح کنیم که در فهم درست فلسفهٔ کانت ـ به لحاظ فنی ـ اهمیّت خاصی دارد و آن اینکه حتی قبل از قسمت دیالکتیک استعلایی، کانت در بحث قبلی کتاب خود یعنی تحلیل استعلایی نیز به نحوی به جنبه‌هایی از دیالکتیک اشاره کرده که بسیار درخور تأمل است. در این مورد، بیشتر باید به جدول مقولات دوازده‌گانهٔ او رجوع کرد و در ترتیب قرار گرفتن آنها نسبت به یکدیگر دقت کامل داشت.

کانت احکام فاهمه را در چهار وجهه نظر اصلی، یعنی کمیّت و کیفیت و نسبت (اضافه) و جهت، براساس سور و رابطهٔ اِسنادی آنها طبقه‌بندی کرده است. جدول او یک ترتیب افقی دارد که همان ترتیب وجههٔ نظرهای چهارگانه است و یک ترتیب عمودی که بر اساس آن در هر محوری رابطهٔ خاص مقولات در گروه‌های سه‌تایی معلوم می‌شود. اینکه در فلسفهٔ کانت در هر وجههٔ نظر انحصاراً سه مقوله قرار گرفته باشد حائز اهمیت خاصی است؛ از این لحاظ، مقولات در سنت‌های قدیمی‌تر، اعم از ارسطویی یا غیر آن، معمولاً دوگانه در نظر گرفته می‌شده‌اند و نه سه‌گانه، مثلاً کلی، جزئی، ایجابی، سلبی و غیره. این جنبهٔ سه‌گانه کاربرد مقولات را نزد کانت کاملاً غیر از مقولات ارسطو و افرادی می‌کند که در مکتب او بوده‌اند. از نظر ارسطو، همان‌طور که می‌دانیم، مقولات جنس‌الاجناس هستند و ماهیات وجودند و به‌ناچار تباین کامل میان آنها برقرار است و هیچ مقوله‌ای به غیر خود مؤول نمی‌شود و هیچ نوع همکاری میان آنها به تصور درنمی‌آید. اما یکی از مشخصات اصلی مقولات کانت همین است که سه‌مقوله‌ای که وی در محورهای عمودی مشخص کرده است به نحو زیربنایی با هم ارتباط دارند و مقولهٔ سوم بر امکان تألیف دو مقولهٔ قبل از خود دلالت می‌کند. منظور اینکه میان سه مقوله‌ای در محورهای عمودی جدول کانت قرار گرفته‌اند نوعی رابطهٔ دیالکتیکی برقرار است و کانت با صراحت به این موضوع اشاره کرده است. مثلاً در محور اول، وجههٔ نظر کمیّت، از جمع مقولهٔ وحدت، کثرت و مقولهٔ تمامیّت حاصل می‌آید و یا در محور دوم، تحت وجههٔ

---

۱. برای اطلاعات بیشتر در این موضوع رجوع کنید به کتابی از نگارنده باعنوان *افکار کانت*، ص ۹۷ ـ ۱۱۹. مشخصات کتاب در پایان آورده شده است.

نظر کیفیت از تألیف دو مقولهٔ اول یعنی ایجاب، سلب و مقولهٔ سوم یعنی «عدول» حاصل می‌آید و الی آخر. این همچنین به ما نشان می‌دهد که در نظام فکری کانت باید ترتیب مقولات را محفوظ نگه داشت والّا معنای خاصی که مورد نظر او بوده، لوث خواهد شد و نظر اصلی وی نیز مورد فهم قرار نخواهد گرفت.

آنچه فاهمه را از حسّ متمایز می‌کند و بر استقلال فعالیت آن دلالت دارد همین امکان کاربرد مقولات به نحو تألیفی و آگاهی از نسبت میان آنهاست. این مسئله به‌خوبی نشان می‌دهد که اگر کانت تحت تأثیر افکار هیوم از خواب جزمی بیدار شده است در عوض هیچ‌گاه به سبک او به نوعی تفکر اصالت تجربه مبتنی بر تداعی صور نفسانی به نحو ایستا نظر نداشته بلکه سعی می‌کرده است اصالت فاهمه و قدرت ابداعی آن را تضمین کند و تشکل صورت نهایی داده‌های حسّی را به عهدهٔ آن بگذارد. از طرف دیگر، نمی‌توان انکار کرد که جدول مقولات کانت و اصولی که در تنظیم آن مراعات شده یکی از ریشه‌های اصلی نظر خاصّ هگل دربارهٔ دیالکتیک است که البته قبل از او به نحو دیگر و با اهداف خاص مورد استفادهٔ فیخته و شلینگ نیز قرار گرفته است. پیش‌تر، نمونه‌ای از نحوهٔ تعدیل مقولات و مؤول‌سازی آنها را به یکدیگر توسط شلینگ آوردیم که مطمیناً مورد استفادهٔ هگل نیز بوده است. البته ریشهٔ دیالکتیک را به نوعی که سه فیلسوف مورد نظر ما آن را بیان کرده‌اند، افزون بر جدول مقولات، به نحو مستقیم‌تر در همان فصل دیالکتیک استعلایی کانت، در بحث‌های مربوط به مسائل مابعدالطبیعی، باید جستجو کرد. ضوابطی که کانت به منظور جداسازی عقل از فاهمه مورد استفاده قرار داده از همان نوعی است که در جداسازی دیالکتیک از تحلیل مورد نظر او بوده است. کانت در این جداسازی‌ها سعی کرده است که در واقع به یکی از سؤالات زیربنایی خود یعنی «چه می‌توانم بدانم؟» پاسخ بدهد. براساس علوم جدید و طبیعیات متداول نیوتنی، ذهن انسان در عین حالی که بر قوانین حاکم بر جهان محسوس آگاهی می‌یابد به محدودیت شناسایی خود نیز واقف می‌شود. از نظر کانت، تا مشخص نشود که چه می‌توانیم بشناسیم، معلوم نخواهد شد که «چه باید بکنیم؟» و «چه امیدی می‌توانیم داشته باشیم؟» و در نهایت

نمی‌توانیم به سؤالی که کانت در مقدمهٔ کتاب *منطق*[۱] خود آورده است یعنی سؤال «انسان چیست؟» نیز پاسخ بدهیم.

فیخته و شلینگ و هگل هر سه با این محدودیت مورد قبول کانت، به مخالفت پرداخته‌اند و هر یک به سبک خود خواسته‌اند از آن فراتر بروند. آنها با تعمیم دادن دیالکتیک تصور کرده‌اند که به هدف خود خواهند رسید، مثلاً فیخته با اتکا به امکانات فعل اخلاقی سعی داشته در شناخت نظری گشایشی ایجاد کند و شلینگ خواسته همان کار را با توجه به فلسفهٔ طبیعت و هنر ابداعی انجام دهد و هگل با توسل به جنبهٔ نامتناهی که صیرورت نیز آن را ضروری می‌سازد و تاریخ تحول انسان آن را انعکاس می‌دهد، قصد داشته است امکانات جدیدی برای خودآگاهی و آزادی انسان پیدا کند. به نظر هگل، شاید با برقرار کردن ارتباط درست میان دو نظر متضاد در تعارضات کانت ـ از طریق نوعی «ارتفاع»[۲] ـ بتوان به لحاظ منطقی به نتیجهٔ بهتری رسید. از این لحاظ، آنچه بیش از هر چیز دیگر مشخصهٔ تفکر هگل دانسته می‌شود معنای **«تمامیّت»**[۳] است که در کلّ نظام فکری وی اصل اول محسوب می‌شود. منظور اینکه به عقیدهٔ او هیچ‌یک از اوصاف و مشخصات انسان را نمی‌توان واقعیت مستقل در نظر گرفت، مگر اینکه آن را جزئی از یک کل اجتناب‌ناپذیر و عضوِ مجموعه‌ای از واقعیات زمانی تلقی کرد. این مجموعه نیز به‌تنهایی نمی‌تواند معنائی قطعی داشته باشد، مگر اینکه بتوان آن را نسبت به اوصاف و مشخصات عصر و تمدن خاص و شرایط حاکم بر آن ارزیابی کرد. البته این شرایط اخیر را نیز باید به‌ناچار با اوصاف کلی تاریخ انسانیت سنجید تا بتوان به معنای آنها پی برد. به‌طور کلی، باید در نظر داشت که «معنی»[۴] فقط در سیر تاریخی کل جهان می‌تواند به‌مرور تحقق بپذیرد، اما آن‌گاه نیز برای فهم آن باید به انتهای زمان قائل شد. ولی چنین چیزی را چگونه می‌توان ممکن دانست؟ زیرا در این صورت همچنین می‌باید از ابتدای زمان نیز

---

۱. این کتاب که شامل درس نوشته‌های قبلی او بوده، به نحو مستقل به سال ۱۸۰۰ به چاپ رسیده است. در این نوشته، کانت سه سؤال اصلی خود یعنی «چه می‌توان شناخت؟»، «چه باید کرد؟» و «چه امیدی می‌توان داشت؟» را طرح کرده و در نهایت سؤال «انسان چیست؟» را بر آنها افزوده است.

2. Aufhebung (آلمانی)

3. Totalité

4 . Idée

آگاه بود. به‌همین دلیل، هگل تصور می‌کند که راه حل اصلی در این مورد فقط باید براساس رابطهٔ میان تمامیّت تضمنی ابتدایی و تمامیّت تحقق‌یافتهٔ انتهایی مطرح شود تا بتوان در هر برهه‌ای از زمان معنای خاص آن را نسبت به تمامیّت کلّی جستجو کرد. البته **«تمامیّت»** فقط اصل اول در فلسفهٔ هگل است. این اصل را هگل تا حدودی از مکاتب ادبی متداول قرن هفدهم و خاصّه از افکار حاکم بر نهضت «رمانتیسم»[1] قرن هجدهم اقتباس کرده است؛ گروه اخیر حیات را نوعی تمامیّت آلی تصور می‌کرده‌اند که براساس آغاز و انجام خود معنای خاصی پیدا می‌کند.

اصل دوم نظام فکری هگل **«صیرورت»**[2] است که رابطهٔ تنگاتنگی با اصل «تمامیّت» دارد. به نظر می‌رسد که اصل تمامیّت و به‌تنهایی برانکار و رفع زمان دلالت می‌کند، آن هم براساس نوعی پویایی که مثلاً موجب می‌شود از بذر گیاه به عمل آید و از گیاه گل، و از گل میوه تا اینکه دوباره از میوه بذر حاصل آید. صیرورت را براساس «تمامیتی» که هگل به آن قائل است به‌ناچار باید در نوعی حرکت دایره‌وار مدوّر[3] در نظر گرفت. تصور حرکت دایره‌وار مدوّر در صیرورت همان تمامیّت را نشان می‌دهد. البته باید به یاد آورد که در فرهنگ یونانی صیرورت بیشتر جنبهٔ صرفاً غیرمعقول داشته است، ولی برای هگل آن نه فقط کاملاً عقلانی است بلکه وسیله‌ای است که عقلانیت را در حرکت انضمامی امور نشان می‌دهد و این یکی از ارکان بنیادی تفکر هگلی است. برای او، آنچه رخ می‌دهد و تحقق می‌پذیرد ضرورتاً جنبهٔ عقلانی دارد و از این رهگذر وی سعی کرده است «صورت معقول» صیرورت را محرز سازد و نظام فکری خود را به نوعی نحلهٔ اصالت عقل تام ـ برای اینکه نگوییم مطلق ـ ارتقا دهد. در این مورد کیرکگار،[4] متفکر دانمارکی، از هگل انتقاد کرده است. به عقیدهٔ این متفکر، در مورد صیرورت و صورت معقول خواه‌ناخواه ما با دو قلمرو کاملاً متفاوت روبه‌رو هستیم و تنها راهی که باقی می‌ماند، انتخاب یکی از آن دو و طرد دیگری است. هگل، برخلاف کیرکگار، خواسته است بگوید

---

1. Romantisme
2 . Devenir
3. Circulaire
4 . Kierkegaard (S.) (1813-1855)

که آن دو را نه‌تنها می‌توان با هم تألیف کرد، بلکه اصلاً «صورت معقول» چیزی جز معنای صیرورت نیست و شاید حتی بتوان گفت که صیرورت همان صورت معقول است. بر این اساس، هگل بر موضع خود علیه تفکر کانتی بیش از پیش پای فشرده است. او اصرار دارد که به کمک معانی می‌توان از تقابل‌ها و تضادها و حتی تناقض‌ها فراتر رفت و برخلاف تصور کانت امور را در یک نظام کلی هماهنگ دانست.

همان‌طور که قبلاً به انحای مختلف متذکر شدیم، در فلسفهٔ کانت قلمروها کاملاً از یکدیگر جدا شده و مسائل به لحاظ گوناگون مطرح می‌شوند. مثلاً، در شناسایی، از یک طرف ماده و محتوای شناخت مطرح است و از طرف دیگر صورت آن؛ تقسیمات مشابه در فلسفهٔ کانت بسیار است. هگل کاملاً در جهت مخالف کانت می‌خواهد نشان دهد که چگونه طبیعت و روح و همچنین ماده و صورت و غیره و غیره با هم متحد می‌شوند و یا در واقع ـ شاید بتوان گفت ـ اصلاً متحد هستند. نباید فراموش کرد که از این لحاظ هگل کار شلینگ را ادامه داده و آن را به نحوی منتج به نتیجهٔ عقلی کرده است. شلینگ در اولین بیان فلسفی خود آن را وحدت نامیده بوده است. باز هم می‌توانیم بگوییم که به نظر هگل از آنجا که فلسفهٔ کانت امور را از یکدیگر جدا در نظر گرفته، جنبهٔ انضمامی خود را از دست داده و به صورت انتزاعی و صوری درآمده است. یکی از دلایلی که هگل فلسفهٔ کانت را حرمان‌زده و نحلهٔ او را مبتنی بر روح اندوهبار می‌داند همین است.

اصل سوم مورد نظر هگل **«تضاد»**[1] نامیده می‌شود که در جهت تعیین آن نوع صیرورتی است که مورد استفادهٔ او قرار می‌گیرد. به عقیدهٔ وی، صیرورت بر اساس تعاقب امور متضاد که به نحو ذهنی جنبهٔ متناقص نیز پیدا می‌کنند، به وقوع می‌پیوندد. او در ابتدای کتاب *منطق* خود بر این نکتهٔ بنیادی تأکید کرده است. در واقع، تصور وجود با تصور لاوجود همراه می‌شود و سپس وحدت این دو تصور متقابل مورد جستجو قرار می‌گیرد، همان‌طور که در ضمن سعی می‌شود وحدت روح ذهنی درون‌ذات و روح عینی برون‌ذات نیز فراهم آید که آن روح مطلق نامیده می‌شود. در همین زمینه، همچنین وحدت خانواده و جامعهٔ مدنی نیز مطرح است، زیرا به سبب تقابل آن دو بالاخره باید در حدّ «وضع مجامع» تصور «دولت» پدید آید و خود آن نیز تحقق پیدا کند. در کلّ این

---

1 . Contradiction

بحث‌ها به نظر می‌رسد که تفکر در جریان مستمر خود هر بار به مقولهٔ نفی متکی می‌شود و در نتیجه بیش از پیش بر اهمیت این مقوله به لحاظ پیشرفت آگاهی افزوده می‌شود و همین در واقع برای هگل جز دیالکتیک چیز دیگری نیست، یعنی آن چیزی که با توسل به «نفی» مدام سعی دارد از خود فراتر برود. البته در دیالکتیک نوعی نفی سازنده و خلاق مطرح است، زیرا آن به‌ناچار باید خود را نیز نفی کند و به یک امر مثبت ایجابی مبدل شود.

در نظام فکری هگل باید به اصل دیگری نیز قائل بود که آن اصل «**تطور کیفی**»[1] است. به لحاظی می‌توان تصور کرد که این اصل در نظام فکری هگل اهمیّت کمتری از سه اصل اول دارد، ولی در هر صورت، در فرایند امور، سهم زیربنایی آن را نمی‌توان نادیده گرفت. براساس این اصل، در برهه‌ای از زمان، کمیّت در اثر افزایش به کیفیّت مبدل می‌شود و به‌همین جهت اوصاف کلّ تألیفی که به دست می‌آید در نهایت کاملاً متفاوت با اوصاف اجزای تشکیل‌دهندهٔ آن خواهد بود.

افزون بر اصولی که ذکر شد، به نظر می‌رسد که هگل برای تأمین قوام و دوام دیالکتیک خود به دو مورد خاص دیگر نیز اتکا داشته است که با هم تفاوت زیربنایی دارند، به نحوی که می‌توان گفت اصل «تضاد» عمیقاً حاکم بر آنهاست. منظور اینکه وقتی در دیالکتیک «وضع» را در نظر می‌گیریم، بلافاصله «وضع مقابل» آن نیز به ذهن تداعی می‌شود. ولی براساس صرف تقابل نمی‌توان به «وضع مجامع» رسید، بلکه افزون بر تقابل میان «وضع» و «وضع مقابل» باید امکان تعامل آن دو را نیز که در جهت مخالف تقابل است، در نظر گرفت. به سخن دیگر، «وضع مجامع» نتیجهٔ تقابل و تعامل دو وضع قبلی است و فقط به این صورت می‌تواند تحقق پیدا کند: همین را جنبهٔ سه‌گانهٔ[2] دیالکتیک می‌نامند، یعنی نحوهٔ تفکری که بر اساس تقابل مطرح می‌شود و بر اساس نوعی تعامل به نتیجه می‌رسد.

در صفحات قبل اشاره شد که در فلسفهٔ نظری کانت، قبل از آغاز فصل دیالکتیک استعلایی، در حدّ تحلیل استعلایی نیز به نحو صریح نوعی دیالکتیک دیده می‌شده است و

1. Evolution qualitative
2. Triade

آن اینکه در وجههٔ نظرهای چهارگانه از سه مقوله‌ای که تحت هر یک از آنها قرار گرفته‌اند، به سبب نوعی رابطهٔ اجتناب‌ناپذیر میان آنها، می‌توان مقولهٔ سوم را وضع مجامع دو مقولهٔ قبل دانست. به‌همین جهت، فیخته و شلینگ نیز تفسیرهای خاصی از جدول مقولات کانت کرده‌اند و آنها را در نظام فلسفی خود به کار برده‌اند. مثلاً، همان‌طور که دیدیم، شلینگ با اولویت دادن به وجههٔ نظرنسبت و اضافه، مقولهٔ «تبادل و مشارکت» کانت را وضع مجامع میان جوهر و علت در نظر گرفته و براساس آن فلسفهٔ طبیعت خود را توجیه کرده است. هگل همچنین با توجه به امکانات درونی فلسفهٔ نظری کانت و به منظور تعمیم همه‌جانبهٔ دیالکتیک، با تغییر دادن ترتیب وجههٔ نظرهای چهارگانه، دیالکتیک را به صورت خاصی درآورده است. خود کانت هیچ‌گاه در وجههٔ نظرهای چهارگانه به امکان تداخل واقعی میان آنها قائل نبوده است و در واقع یکی از وجوه تفارق اصلی افکار هگل و کانت نیز همین است. هگل وجههٔ نظر کیفیّت را مقدّم بر کمیّت دانسته[1] و در میان آنها نوعی امکان حرکت تقابلی و تعاملی برقرار کرده است تا بتواند کلّ مقولات کانت را از محدودهٔ صرف فاهمه به طرف عقل سوق دهد و در واقع روش استعلایی کانت را به‌تمامه به دیالکتیک منجر کند. او با جابه‌جا کردن جایگاه کمیّت با کیفیّت عملاً بحث وجود را بر هر نوع شناخت کمّی مقدم دانسته است، زیرا به این ترتیب خواه‌ناخواه حکم وجودی زیربنای هر نوع استدلال می‌شود و در مسیر آن به حرکت درمی‌آید. با وضع «وجود» به‌ناچار «لاوجود» در مقابل آن قرار می‌گیرد و بالاخره جنبهٔ «نامتناهی» آن دو در نوعی حرکت مداوم که «صیرورت» است امکان هر نوع وضع مجامعی را فراهم می‌آورد.

هگل وجههٔ نظر کمیّت را در مرتبهٔ دوم قرار داده که شامل آن نوع حکم انعکاسی است که در بطن استدلال[2] از حکم کلی و از رهگذر حکم جزئی به طرف حکم شخصی حرکت می‌کند و دوباره به مرحلهٔ اول بازمی‌گردد. البته وجههٔ نظر نسبت و اضافه ـ مشابه

---

۱. کانت نیز در کتاب *نقد* حکم و در بحث‌های نظری دیگر در مورد هنر به چنین کاری دست زده است و حتی به لحاظی می‌توان تصور کرد که کتاب *نقد* حکم به نحوی وضع مجامع نقادی عقل محض و نقادی عقل عملی است.

2. Schluss

فلسفهٔ کانت ـ در مرتبهٔ سوم قرار دارد و در محدودهٔ احکام حملی، شرطی و انفصالی در قالب استدلال در نوسان است. در وجههٔ نظر جهت بالاخره حکم به آنچه از ابتدا مورد نظر بوده است، می‌رسد؛ یعنی بر صورت معقول ابتنا پیدا می‌کند و به نحو ظنّی و قطعی و یقینی مشخص می‌شود. از مجموع مطالبی که ذکر شد به‌خوبی معلوم می‌شود که چرا هگل در کتاب *منطق* و نیز در قسمت آخر بحث وجود در کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* خود در نهایت استدلال را به سه قسمت عمدهٔ وجودی، انعکاسی و ضروری تقسیم کرده و همچنین به نوعی حرکت در اجزای آنها قائل شده است. استدلال وجودی در منطق هگل شامل سه یا چهار شکل قیاسی است و استدلال انعکاسی او ـ مانند منطق ارسطو ـ مشتمل بر قیاس، استقرا و تمثیل است و آنچه او استدلال ضروری دانسته از نوع قطعی و شرطی و انفصالی است. هگل ضمن اینکه عقل را ذاتاً دیالکتیکی می‌داند و از این لحاظ تا حدودی همان نظر کانت را بیان می‌کند، ولی کاملاً برخلاف نظر وی هر نوع جنبهٔ معتبر شناخت را مشروط و مقید به دیالکتیک می‌داند. به عقیدهٔ هگل، حکم مرحله‌ای از نفس استدلال است، همان‌طور که تحلیل نیز مرحله‌ای از دیالکتیک است و همچنین گویی در هر مرحله‌ای از استدلال ما با نوعی حکم تألیفی ماتقدّم سر و کار داریم که اعتبار عقلانی شناخت را براساس حرکت تدریجی دیالکتیک تضمین می‌کند، به نحوی که دیگر نمی‌توان تحلیل را از دیالکتیک متمایز و تفکیک کرد و اولی را معتبر و دومی را بی‌اعتبار دانست. به نظر او، منطق باید در تمامیّت بنیادی خود، یعنی صرفاً به‌عنوان عقل حاکم بر عالم هستی مطرح شود و اگر رابطهٔ عقل با هستی و صیرورت اجتناب‌ناپذیر آن قطع گردد دیگر نمی‌توان از اعتبار بحث‌المعرفه و از حقانیت بحث وجود سخن به‌میان آورد. آن دو اگر بر هم منطبق نشوند و یا حداقل به سوی یکدیگر سوق پیدا نکنند جنبهٔ صوری پیدا خواهند کرد و محتوای اصلی خود را از دست خواهند داد.

مشکل اصلی در فهم دقیق منطق هگل نیز از همین‌جا ناشی می‌شود، زیرا منطق چه در سنت ارسطو و چه در سنت منطق‌های تحلیلی و ریاضی جدید الزاماً با بیان صریح حکم و استدلال سروکار دارد، اما در منطق هگل فقط صورت صریح آنها مطرح نیست، بلکه محتوای ضمنی آنها نیز به نحو زیربنایی مورد توجه است. کوشش اصلی بر این است که ماهیّت امور براساس حرکت درونی آنها مورد فهم قرار گیرد. در سنت هگل، ماهیّت

اصلی صورت معقول فقط موقعی واقعاً به دست می‌آید که به حرکت بطیء آن به سوی حکم توجه شود و حکم نیز فقط در مسیر حرکتی خود به‌سمت استدلال قابل بررسی است. به‌هر ترتیب، احتمالاً باید تصور شود که بر حسب نظام فکری هگل هر چیزی یک صورت مشخص ظاهری دارد و یک محتوای بطیء پنهانی و در نتیجه فهم هریک از آن دو فقط براساس دقت متقابل در هر دوی آنها ممکن می‌شود.

برای ارزیابی افکار هگل و اعتبار آنچه که او دیالکتیک نامیده است، نمی‌توان و نباید فقط به مقایسهٔ نظر او با کانت و فیخته و شلینگ اکتفا کرد. با اینکه این سه متفکر عمیقاً در فلسفهٔ هگل اثر گذاشته‌اند و مسلماً او مراحل تکوینی نظام فکری خود را براساس محاوره و بحث‌های درونی با آنها پیش برده و تنظیم کرده است، نباید نظر متفکران دیگر ـ اعم از موافق یا مخالف ـ را نیز که در دوره‌های بعد در مورد فلسفهٔ هگل سخن گفته‌اند، به فراموشی سپرد. انعکاس افکار هگل در دو سوم پایانی قرن نوزدهم در آثار کثیری از متفکران محرز است و از داوری‌های آنها نسبت به نظام فکری او نیز نباید غافل ماند.[1]

فویر باخ[2] که از جوانی با آثار هگل آشنا بوده از اینکه او به امر کلی و تمامیّت اولویت داده، انتقاد کرده و می‌خواسته است بداند که چرا و چگونه او «معنی» را بالفعل و توانمند دانسته در صورتی که بقیهٔ امور را صرفاً انفعالی و غیرمؤثر تلقی است. بعداً مارکس[3] و کیرکگار که هر دو در دوره‌ای از شاگردان فویرباخ بوده‌اند، ادعا کرده‌اند که هگل انسان را یکی از صفاتِ «معنی» قلمداد کرده است، در صورتی که «معنی» فقط صفتی برای انسان است و بس. مارکس دیالکتیک هگلی را بیشتر به صورت یک روش کاربردی در نظر گرفته و خواسته است محتوای فلسفهٔ او را کنار بگذارد. او دیالکتیک را روشی در جهت تغییر جهان مادی معتبر دانسته است ولی تفکر مبتنی بر «اصالت ماده» که مورد نظر اوست کاملاً با آن نوعی که در قرن هجدهم رایج بوده، متفاوت است. در قرن هجدهم هر نوع عامل زمانی و حرکتی را از اصالت ماده سلب می‌کرده‌اند و آن را صرفاً به نحو

---

۱ . در این قسمت بیشتر از افکار ژان وال (J.Wahl 1888-1974) در متن فرانسهٔ کتاب *مابعدالطبیعهٔ* او استفاده می‌شود (صفحات ٦٨٨ تا ٦٩٣). مشخصات کتاب در پایان این فصل آورده شده است.

2. Feuerbach (L.) (1804-1872)

3. Marx (K.) (1818-1863)

«مکانیکی» یعنی ایستا و ایستمند در نظر می‌گرفته‌اند، در صورتی که مارکس به نوعی «اصالت ماده»ی پویا و توانمند اعتقاد دارد.

کیرکگار، که یک متفکر دینی دانمارکی است، به نحو دیگر از هگل انتقاد کرده و نظر داده است که او به نفس دین به لحاظ وجودی و از نظرگاه انسان منفرد و تنها توجه نکرده، بلکه بیشتر از نحوهٔ شعور انسان نسبت به آن سخن گفته است. دیالکتیک مورد اشارهٔ کیرکگار بیشتر در چارچوب ایمان دینی آن هم از نوع مسیحی مدنظر اوست و مسیحیت را نوعی روبه‌روشدن واقعی با آنچه هگل تضاد نامیده، دانسته است. در واقع، انتقاد اصلی کیرکگار متوجه «وضع مجامع» دیالکتیک هگل است که به عقیدهٔ او مصنوعی به نظر می‌رسد، زیرا تضاد میان خیر و شر به اندازه‌ای شدید است که تصور هیچ نوع هماهنگی میان آن دو مقدور نیست؛ به لحاظ وجودی، فقط می‌توان یکی از آن دو را انتخاب کرد و شق ثالث که در اینجا به معنای همان «وضع مجامع» است، کاملاً مطرود است.کیرکگار در واقع مانند هگل تقابل میان ضدین را پذیرفته ولی برخلاف او به هیچ نوع تعاملی میان آنها قائل نشده است. بلکه به نظر او خروج از ضدین فقط از طریق این عمل نیز به‌ناچار فقط به نوعی جهش روحی مقدور است و هیچ نوع ملاحظه‌کاری و ریا جایز نیست، والّا باید مصیبت مسیح را در راه رستگاری انسان نامفهوم و عبث تلقی کرد.

ژان وال میان افکار کیرکگار و نیچه[1] به نحوی به شباهت قائل شده است، زیرا به عقیدهٔ او متفکرِ اول دین را در مقابل اخلاق قرار می‌دهد و متفکر دوم نیز مانند او اخلاق متداول را محکوم می‌کند و در مقابل آن صرفاً از ارادهٔ معطوف به قدرت سخن می‌گوید. هر دو آنها به نحوی با یقین نوع فلسفی مخالف‌اند و تصور نمی‌کنند که دیالکتیک عقلانی چه به سبک افلاطون و چه به سبک هگل نتیجه داشته باشد. اولی راه نجات و رستگاری انسان را توجه به معنای عمیق مصیبت مسیح، و جاودانگی را فقط در روز رستاخیز ممکن می‌داند و دومی که گرایش ضد دینی دارد از این لحاظ توجه خود را بیشتر به بازگشت ازلی معطوف می‌کند. به عقیدهٔ آن دو، هر برهه‌ای از زمان به‌تنهایی متضمن گذشته و حال و آینده است.[2]

---

1. Nietzsche (F.) (1844-1900)

۲. رجوع کنید به کتاب وال، ص ۶۹۲

با توجه به آنچه در اینجا گفته شد، شاید دیالکتیک را برخلاف نظر افلاطون که براساس آن می‌خواهد یک علم یقینی به وجود بیاورد و هگل که از رهگذر آن سعی می‌کند رابطه معقول میان شناخت و هستی را برقرار سازد، اصلاً نتوان چه به لحاظ اثباتی، روش درستی تعبیر کرد و چه به لحاظ ثبوتی، تصور کرد که آن جنبه وجودی امور را انعکاس می‌دهد. به این ترتیب، شاید دیالکتیک را باید فقط یک حالت روحی انسان در نظر گرفت که در اثر روبه‌رویی با مسائل مابعدالطبیعی نزد او به وجود می‌آید. با توجه به گفته‌های کیرکگار و تأمل در موضع هگل و کسانی که به نحوی در مکتب او بوده‌اند، شاید ناگزیر باید به افکار کانت بازگشت و به نحوی به حقانیت ناشناخته‌های ذهن انسان اعتراف کرد و پذیرفت که در قبال مسائل مابعدالطبیعی به‌سهولت نمی‌توان به پاسخ‌های قانع‌کنندهٔ عقلی رسید و ذهن انسان در این زمینه با ابهامات زیاد انکارناپذیری روبه‌روست. به‌هر ترتیب، حتی اگر مانند هگل بتوان گفت که کانت به لحاظ نظری دچار روح حرمان‌زده و اندوهبار شده است، باز این حالت کاملاً منفی نیست و به لحاظ انسانی توجیه‌پذیر است.

از طرف دیگر، اگر دیالکتیک را صرفاً یک حالت روحی تلقی کنیم، به‌ناچار باید در این زمینه صوّر روان‌شناختی آن را نیز از یاد نبریم. به‌طور طبیعی، انسان به لحاظ روانی دچار تعارضات ذهنی و مسائل مبهم زیادی می‌شود و حتی اگر کاملاً سالم و بهنجار نیز باشد شاید گاهی نتواند میان دو نظر متقابل به نتیجهٔ واحدی برسد و این حالت افزون بر جنبه‌های ذهنی ممکن است واجد جنبه‌های عاطفی و هیجانی نیز باشد و حتی در ادامه شدت یابد و ناگزیر جنبه‌های ناسالم پیدا کند. در ادبیات جهانی، نمونه‌های زیادی از این نوع حالات را توصیف کرده‌اند که ما در اینجا فقط به یک مورد معروف و شناخته‌شدهٔ آن اشاره می‌کنیم: هملت، قهرمان شکسپیر در نمایشنامه‌ای به همین نام. این قهرمان در نوعی تضاد شدید روحی و هیجانی به سر می‌برد و قادر به تفکر عقلانی. تصمیم‌گیری قطعی نیست. اگر به لحاظ زندگینامه میان هملت و بعضی از قهرمان‌های فاجعه‌های یونانی مثلاً اُرِست[1] در نمایشنامهٔ سوفکلس[2] بتوان شباهتی برقرار کرد، ولی کمترین

---

1. Oreste
2. Sophocles (قبل از میلاد ۴۹۵ -۴۰۵)

شباهتی میان گفته‌های او و سیر عقلانی (دیالکتیکی) در آثار افلاطون نمی‌توان یافت. اگر دیالکتیک را در محدودهٔ صرف عاطفی و هیجانی در نظر بگیریم، هر نوع جنبهٔ عقلانی را از آن سلب کرده‌ایم و فعالیت ذهنی انسان را به لحاظی در حدّ بازتاب‌های شرطی روزمره و گاهی فاقد تفکر عقلی قرار داده‌ایم. در دیالکتیک با اینکه با تضادها و تناقض‌های زیاد احتمالی روبه‌رو می‌شویم، ولی از رهگذر آن می‌توانیم ذهن خود را به نحو عقلی عمیقاً غنی کنیم و بیش از پیش بر ابعاد و وسعت آن بیفزاییم. از این لحاظ دیالکتیک را می‌توان کوشش برای توسع تعقل دانست و در هر صورت جنبهٔ آموزشی آن را نمی‌توان از نظر دور داشت. تاریخ فلسفه نیز بر این موضوع صحّه می‌گذارد و در سیر تحولی آن نکات بسیار زیادی می‌توان آموخت که به لحاظ فرهنگی اهمیّت فوق‌العاده‌ای دارند، به نحوی که شاید کلّ تاریخ فلسفه را بتوان به لحاظی عین تاریخ دیالکتیک دانست. تاریخ فلسفه از جهتی تقابل و تعامل میان افکار را در سیر تحولی و حرکتی خود نشان می‌دهد. اصطلاح «دیا» که در ابتدای کلمهٔ دیالکتیک آورده می‌شود، ضمن اینکه بر نوعی دوگانگی دلالت دارد، بیشتر برمسیر و راه تأکید می‌کند و از این لحاظ دیالکتیک را نمی‌توان آغاز محض در نظر گرفت بلکه باید آن را ادامهٔ راه و مسیر دانست و به‌همین دلیل هیچ‌گاه نمی‌توان و نباید آن را پایانی قطعی تلقی کرد. از این لحاظ می‌توان از کاربرد جزمی و ناموجه دیالکتیک، که اعتبار آن را نیز زیر سوال می‌برد، کاست و آن را صرفاً از ممیزات پژوهش عقلانی به معنای اصلی کلمه به حساب آورد.

در تاریخ فلسفه ـ حتی نزد افلاطون ـ چه‌بسا که ما با تقابل افکار هراکلیتوس و ایلیائیان روبه‌رو می‌شویم و یا شاهد مباحثات سقراط و سوفسطاییان و دیگر مخالفان او هستیم، بدون اینکه افلاطون الزاماً با صراحت نتایج قطعی این بحث‌ها را برای ما روشن کند. ناتمام ماندن اغلب بحث‌های او در محاورات به جای اینکه بر نقص این آثار دلالت داشته باشد، حاکی از عمق فوق‌العادهٔ آنهاست. درست است که افلاطون سعی کرده است علمی را مبتنی بر دیالکتیک بنیان نهد که از قطعیت کامل برخوردار باشد، ولی عملاً به نظر می‌رسد که نه‌تنها ارسطو در عهد باستان و کانت در عصر جدید روش او را نپسندیده‌اند، بلکه گویی خود او نیز کاربرد لفظی و صوری دیالکتیک خود را نمی‌پسندیده و می‌خواسته است از برداشت سطحی و جزمی این نوع بحث‌ها ممانعت کند. شاید منازعهٔ

سقراط با سوفسطاییان را باید از همین نوع دانست، چه او با کاربرد معنای کاذب و منحول الفاظ مبارزه می‌کرده است. در هر صورت، آنچه در آثار افلاطون اهمیت بسیار دارد و او را یکی از بزرگ‌ترین فرهیختگان در سیر تاریخ معرفی می‌کند، همین وسعت نظر و روبروسازی ما با امکانات گستردهٔ ذهن انسانی است. او گویی حقایق مطلق مثالی را به نحوی دور از دسترس و دخالت اندیشهٔ انسان نگه‌میدارد تا از هر نوع سوءاستفاده و فریب‌کاری ممانعت کند. در فلسفهٔ او، قوس صعود در نهایت به قوس نزول منجر می‌شود، یعنی در عین حالی که به امکانات بسیار والای ذهن انسان اشاره دارد، در چارچوب حیات خاکی او، به‌خوبی در مورد محدودیت‌های وی نیز هشدار می‌دهد و ذهن را متنبه می‌کند. آنچه در این نوع دیالکتیک جالب توجه و ارزشمند می‌نماید ضرورت دائمی برای فراروی از نتایج آن است. هر نوع دیالکتیکی که به روی خود بسته شود و امکاناتی را که به آن رسیده است، نهایی بداند و ادامهٔ راه را مسدود اعلام کند حیات و سرزندگی تفکر را به مخاطره خواهد انداخت و شعف و استمرار جویندگی را از آن سلب خواهد کرد.

تا چه حد می‌توان منطق دیالکتیکی هگل را معتبر دانست؟

با توجه به آنچه تاکنون دربارهٔ منطق هگل آورده شد، به نظر می‌رسد کوشش اصلی او در مباحث مربوط به منطق دیالکتیکی بیشتر در جهت برقراری نوعی رابطهٔ ضروری ـ که در هر صورت اجتناب‌ناپذیر می‌نماید ـ میان فعالیّت عقلانی با واقعیّت صیرورت عینی جهان موجود بوده است. ولی اینکه او تا چه حدی در این زمینه موفق شده مسئله‌ای است که به‌سادگی نمی‌توان پاسخی برای آن پیدا کرد. در فصل قبل، ما سؤال را طرح کرده بودیم که «آیا می‌توان برای منطق دیالکتیکی هگل ارزش همه‌جانبه‌ای قائل شد و تصور کرد که این منطق قادر است به نحو تام به کلیهٔ امور عالم هستی پی ببرد و احتمالاً به‌درستی جهت عقلی آنها را انعکاس دهد یا چنین ادعایی کاملاً غیرموجّه است؟» البته در فصل قبلی به دلیل اینکه هنوز در این مورد تحلیلات لازم را در اختیار نداشتیم، نتوانستیم برای این سؤال پاسخی بیابیم و به‌ناچار آن را به بعد از بررسی وجوه تفارق افکار هگل با کانت و همچنین به بعد از یادآوری اجمالی سیر تحولی معنای دیالکتیک محول کردیم. حال، در پاسخ همان سؤال، اولین نکته‌ای که بعد از مقایسهٔ احتمالی افکار کانت و هگل

به ذهن خطور می‌کند این است که اگر مانند هگل بتوان تصور کرد که تعارضات در فلسفهٔ کانت دلیل بر محدودیت تام عقل نظری انسان است، ولی در عوض دیالکتیک هگل را نیز ـ خاصّه در کاربرد احتمالی جزمی آن ـ به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گشایش همه‌جانبه برای ذهن انسان محسوب کرد. شاید دیالکتیک را چه به معنای کانتی و چه به معنای هگلی، فقط موقعی بتوان معتبر دانست که آن را به نحوی ـ حتی انحصاراً ـ در جهت حفظ استمرار احتمالی تجسس به کار برد و عاملی تلقی کرد که تفکر انسانی را مدام در جهت رفع نواقص کار تشویق می‌کند و امید به ادامهٔ راه را در بطن آن همواره محفوظ نگه‌می‌دارد.

ژان وال در کتاب *مابعدالطبیعه*[1] به‌خوبی نشان داده است به مرور که بحث‌های دیالکتیکی هگل در آثار مختلف او جلوتر می‌رود و به تشکل نظام نهایی مورد نظر او نزدیک‌تر می‌شود عملاً از فضایلی که هگل در مورد دیالکتیک گفته بوده است، کاسته می‌شود و در نهایت پویایی اولیهٔ خود را از دست می‌دهد و حالت ایستا و مصنوعی پیدا می‌کند. در اغلب موارد، حتی دچار جزمیّتی می‌شود که الزاماً نقابدار و پنهانی نیست، بلکه به‌تمامه صراحت دارد و آشکارا دیده می‌شود. در مراحل اولیهٔ کار هگل، دیالکتیک با حیات واقعی توأم بوده و انحصاراً جنبهٔ ذهنی نداشته است و او هنوز دیالکتیک را در حد لفظ و به نحو صوری بیان نمی‌کرده و مدعی نبوده که بر «وضع مجامع» مسلط شده است. اگر به یکی از اولین مقالات منتشرشدهٔ هگل به سال ۱۸۰۲، در نشریهٔ انتقادی *فلسفه*، باعنوان «رابطهٔ شکاکیت با فلسفه» رجوع کنیم،[2] به‌سهولت متوجه خواهیم شد که نزد هگل، به‌حق، همیشه نوعی ارتباط انکارناپذیر میان شک و دیالکتیک وجود داشته است و او در اغلب نوشته‌های آن دوره شک و یقین را به نحو مطلق از هم جدا نمی‌دانسته، بلکه تفکر فلسفی را نوعی تقابل و در عین حال تعامل میان آن دو تلقی می‌کرده است. گویی او از این رهگذر می‌خواسته است با بسط و گسترش هرچه بیشتر تفکر آن را از خطر جزمیّت دور نگه دارد. برای هگل، دیالکتیک در این مرحله می‌توانسته است نوعی کاربرد عقلانی از شک باشد و نتایج ناشی که از تعقل عجولانه را زیر سؤال ببرد، ضمن اینکه آگاهی خود

---

۱ . متن فرانسه،ص ۷۰۱.

۲ . در این مورد رجوع کنید به *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، ص ۵۹ ـ ۶۹.

را بر ناتمام ماندن پژوهش از دست ندهد. بعداً به نظر می‌رسد او ترتیبی اتخاذ کرده که بنای نظام قطعی فلسفهٔ خود را بیش از پیش استحکام بخشد و در نهایت دیالکتیک را به نحوی تابع اهداف خود ساخته است. از این رهگذر، در بسیاری از موارد، نظرهای او به صورت تعبدی و جزمی درآمده است. البته بعضی از مقلدان هگل، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در این زمینه افراط‌کاری‌های بسیار بیشتری نیز کرده‌اند، به نحوی که دیگر اعتباری برای دیالکتیک باقی نگذاشته‌اند و آن به‌مرور نه‌تنها کاربرد سالم فلسفی خود را از دست داده، بلکه عملاً در کاربرد سیاسی نیز ـ همان‌طور که تاریخ معاصر جهان آن را عمیقاً برملا می‌سازد ـ به وسیلهٔ «تفتیش افکار» و حربه‌ای برای مقابله با «آزادی بیان» مبدل شده است، ضمن اینکه سطحی‌اندیشی و جهل مرکب را به‌مراتب بسط و گسترش داده است.

لازم به یادآوری است همان‌طور که از بحث‌های ما در این قسمت نیز می‌توان استنباط کرد، با اینکه نظر کانت در مورد دیالکتیک کاملاً مغایر با نظر هگل بوده، او نیز از تهمت جزمیّت مصون نمانده است. بعضی از اولین منتقدان آلمانیِ فلسفهٔ نقادی کانت از همان اوان انتشار کتاب او دربارهٔ عقل نظری اعلام کرده‌اند که «فلسفهٔ او از طرفی جزمیّت تجربی و از طرف دیگر شکاکیّت عقلی است». البته این گفته در مورد فلسفهٔ کانت بسیار افراطی است، زیرا او میان حسّ و عقل به فاهمه قائل شده است، ولی از آنجا که فاهمه به‌هرترتیب به سوی داده‌های حسّی برمی‌گردد و صرفاً با همکاری با آنها می‌تواند محتوائی برای خود فراهم آورد منتقدان مذکور، به‌حق، نشان داده‌اند که در هر صورت فاهمه را بدون حسّ نمی‌توان معتبر دانست. حداکثر کاری که فاهمه می‌تواند بکند این است که با گرفتن محتوا از حسّ، به آن نوعی بینایی مفهومی بدهد و به‌هرحال ارزش و اعتبار آن منوط و مقید به همان حسّ است. از این لحاظ فلسفهٔ کانت شبیه فلسفهٔ جان لاک است.

نکتهٔ واجد اهمیت در این بحث این است که قضاوتی که در مورد فلسفهٔ نقادی کانت صورت گرفته است، می‌تواند به نحو معکوس در مورد فلسفهٔ هگل نیز کاربرد داشته باشد؛ یعنی در مورد فلسفهٔ هگل نیز می‌توان به نحوی از شکاکیت حسّی و جزمیّت عقلانی صحبت به‌میان آورد. حال اگر ما شناخت حسّی را به نحو تام از شناخت عقلانی مجزا

ندانیم و اندکی به سبک افلاطون یا شاید بیشتر به شیوهٔ لایب‌نیتس به مراحل و مراتب شناخت قائل شویم، شاید بتوانیم ـ بدون سخن گفتن از شکاکیت و جزمیّت ـ بیشتر به لحاظ اثباتی به‌همان شک و یقین نسبی اکتفا کنیم و آن دو را به درجات متفاوت در سیر پژوهش‌ها و تحقیقات خود جاری و ساری بدانیم و آنها را در ذات فلسفه، چه در سنت کانتی و چه در سنت هگلی، از مقومّات اصلی تفکر در تجسسات سالم دائمی آن تلقی بکنیم، بدون اینکه با کلیهٔ افکار آنها به یک‌باره و به نحو قطعی موافق یا مخالف باشیم. فلسفه فقط براساس پژوهش مستمری که در بطن خود تشکل می‌دهد حیات و سرزندگی‌اش را حفظ می‌کند و افکار فلاسفهٔ بزرگ در جای خود می‌تواند محرک تجسسات ذهنی انسان باشد و نشاط بالفعل آن را تأمین کند، آن هم نه فقط در زمینهٔ فلسفه، بلکه در جمیع فعالیت‌های علمی و فرهنگی انسان.

منابع به زبان فارسی:

۱- مجتهدی.ک= *افکار کانت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چ ، ۱۳۸۸.

۲- " " = *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او* ، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۷۱، چ ۳، ۱۳۸۵.

۳- " " = *نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر جهان غرب* ، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۷۸، چ ۳، ۱۳۸۵.

منبع به زبان فرانسه:

Wahl(J.), *Traité de Metaphysique* , Payot, Paris, 1935.

دایرةالمعارف علوم فلسفی

هگل این کتاب را که شامل مجموعهٔ بحث‌های او در نظام فکری‌اش است در سال ۱۸۱۷، موقعی که در دانشگاه هیدلبرگ تدریس می‌کرده، به منظور استفادهٔ دانشجویان در مدت کمتر از یک سال به نگارش درآورده و انتشار داده است. کتاب بعد از تجدیدنظر به سال ۱۸۲۷ در برلین دوباره انتشار یافته و بالاخره بعد از اصلاحات مجدد در سال ۱۸۳۰ در همان شهر به چاپ سوم رسیده است. شاید به لحاظی بتوان گفت که اگر این کتاب الزاماً به عمق و ارزش نظام فلسفی هگل نیفزوده، ولی در عوض موجبات شهرت بسیار او را در آلمان و کشورهای دیگر اروپایی فراهم آورده است. او بلافاصله بعد از چاپ اول کتاب برای تدریس در شهر برلین انتخاب شده و همچنین به‌عنوان مهمان رسمی به مناطق دیگر از جمله پاریس دعوت شده و مورد استقبال مقامات فرهنگی و استادان فرانسوی قرار گرفته است، به نحوی که از آن تاریخ به بعد او را فیلسوف رسمی آلمان می‌شناخته‌اند. در چاپ‌هایی که بعد از فوت هگل از این کتاب به عمل آمده است ناشران خواسته‌اند مشکلات متن را براساس توضیحات شفاهی استاد در کلاس‌های درسی ــ که شاگردان از آن یادداشت برداشته بوده‌اند ــ تکمیل کنند، ولی به‌نظر می‌رسد که آنها در این امر چندان موفق نبوده‌اند. مثلاً در مورد آنچه به اصلاحات قسمت منطق کتاب مربوط می‌شود، که آنها را فیشر[1] انجام داده است، باید خیلی محتاط بود، زیرا با اصلاحات صورت‌گرفته نه گفته‌های هگل وضوح بیشتری پیدا کرده و نه فهم اولیه‌اش آسان شده

---

1 . Fischer (K.)

است. در سال‌های ۱۸۴۵ و ۱۸۷۰روزن کرانسز[1] کتاب را از نو انتشار داده و در سال ۱۹۲۰ نیز لاسِن[2] نسخهٔ جدیدی از آن را منتشر کرده است که تماماً بر اهمیّت کتاب دلالت دارند. پیش از ورود به بحث دربارهٔ محتوای کتاب، شاید یادآوری چند نکته خالی از فایده نباشد:

۱- هگل اولین فیلسوف بزرگی نیست که به دایرةالمعارف‌نویسی پرداخته است و به‌طور کلی می‌توان گفت که یک نظام منسجم فلسفی در هر گرایشی که باشد، به محضی که تدوین می‌شود، عملاً ادعای نوعی جامعیت پیدا می‌کند و دایرهٔ شمول آن چه‌بسا وسیع‌تر از آنچه در واقع هست، تلقی می‌شود، حتی اگر آن فیلسوف کوچک‌ترین نظری به دایرةالمعارف‌نویسی نداشته باشد. از این جهت می‌توان تصور کرد که مجموعه آثار درسی ارسطو در یونان باستان کاملاً واجد چنین ادعایی بوده است و در قرون وسطی نیز اگر متکلمان بزرگ مسیحی چون طوماس اکوینی و چند نفر دیگر نام کتاب خود را «سوما[3]» یعنی مجموعهٔ جامع گذاشته‌اند، به سبب ادعای ضمنی آنها بوده است که می‌خواسته‌اند به این وسیله کلیهٔ مسائل و بحث‌های رشتهٔ خود را انعکاس دهند. در عصر جدید نیز کتاب در *شأن و فزونی دانش*، اثر فرانسیس بیکن در اوایل قرن هفدهم و همچنین کتاب *ارغنون جدید* او را می‌توان به نحوی دایرةالمعارف محسوب کرد. از طرف دیگر، می‌توان حتی یادآور شد که کانت در قرن هجدهم مقدمات کلی و ضروری نظام فلسفهٔ استعلایی خود را طوری تنظیم کرده بوده که تا آخر عمر نیز هر بار که آنها را قابل اِعمال در مسائل جدیدی می‌دیده است دچار شگفتی می‌شده و این امر را به سبب امکان وسیع دایرهٔ شمول نظام فکری خود می‌دانسته است.

۲- در قرن هجدهم، دایرةالمعارف‌نویسی به‌نحو وسیع‌تری مورد استقبال قرار گرفته که قبل از آن دوره سابقه نداشته است. در آن عصر اعتقاد کلی بر این بوده که با تحقیقات نیوتن اصول زیربنایی علم و ماهیت آن به‌تمامه روشن و معین شده و دیگر وقت آن رسیده است که بتوان آن اصول را در تمام رشته‌های دیگر نیز اِعمال کرد و

---

1 . Rosen kranz

2. Lassen

3 . Summa (لاتین)

مجموعهٔ دانش بشری را یک‌جا جمع‌آوری و تنظیم نمود، خاصّه که براساس افکار جان لاک و تحقیقات او در علم‌النفس منشأ شناخت، محتوای آن و ضابطهٔ اعتبار آن نیز دقیقاً معلوم و معین شده است. به‌همین سبب به نظر می‌رسیده است که با وجود صور متفاوت ظاهری علوم تمام آنها می‌توانند از اصول بنیادی و روش‌های تجربی واحدی تبعیت کنند و عملاً جای هیچ شک و شبهه‌ای در نتایج حاصل از علوم تجربی باقی نمی‌مانده است، به نحوی که حتی عدم قطعیت شناخت می‌توانسته است در جهت تأیید اعتبار آنها به حساب آید. به این طریق دایرةالمعارف‌نویسی در آن عصر رابطهٔ بسیار نزدیکی با روشنگری و منورالفکری پیدا کرد و اولین نمونهٔ رسمی آن باعنوان *دایرةالمعارف فنون و علوم انگلیسی* اثر چانبرز[۱] به سال ۱۷۲۸ در انگلستان منتشر شد. این اثر به سبب سخنرانی‌های رامسه،[۲] خطیب مشهور فراماسون انگلیسی، فراهم آمد که همفکران خود را به اتحاد و همکاری دعوت و تشویق می‌کرد و بر لزوم دستیابی به یک فرهنگ مشترک عمومی مبتنی بر علوم و فنون جدید تأکید فراوان داشت. در کشور فرانسه هم ابتدا قرار بر این بود که دیدرو[۳] این اثر انگلیسی را به زبان فرانسه ترجمه کند، ولی او اعتقاد داشت که چه به‌لحاظ محتوا و چه به سبب روش باید به این کار وسعت بیشتری داده شود و ضمناً اثری که آماده می‌شود باید با نیازهای جامعهٔ فرانسوی مطابقت کند. البته در این مورد لازم به یادآوری است که بِیل[۴] طی سال‌های ۱۶۹۵ تا ۱۶۹۷ کتابی باعنوان *لغتنامهٔ تاریخی و انتقادی* به زبان فرانسه نوشت که آن نیز به نحوی جنبهٔ دایرةالمعارفی داشت و در آن سعی شده بود پیش‌داوری‌های مخرب دربارهٔ شخصیت‌های تاریخی و مسائل مختلف از نو مورد بررسی قرار گیرند تا بتوان مطالب مبهم را برطرف و حقایق را روشن کرد. بعداً بعضی از نویسندگان *دایرةالمعارف* بزرگ فرانسه از روش بِیل به نحو مستقیم استفاده کردند.[۵]

---

1 . Chanbers

2 . Ramsay

3 . Diderot (D.) (1713-1784)

4 .Bayle (p) (1647-1706)

۵. دربارهٔ این موضوع به کتابی از نگارنده باعنوان *فلسفه و تجدد* ، ص ۴۲، رجوع کنید مشخصات کتاب درپایان این فصل آورده شده است.

به‌هرترتیب، برخلاف انگلستان، کار دایرةالمعارف‌نویسی در فرانسه به‌هیچ‌وجه به سهولت انجام نشده است و دیدرو و دوست او، دالامبر[1] که متخصص علوم ریاضی بود در اجرای برنامه‌های خود گرفتاری‌های زیادی داشته‌اند تا اینکه در نهایت جلد اول *دایرةالمعارف* رسمی فرانسه به سال ۱۷۵۱ منتشر شده ولی انتشار بقیهٔ مجلدها به سبب مخالفت‌های شدید تا سال ۱۷۶۵ طول کشیده است. افزون بر گروه زیادی از روشنگران و منورالفکران که در تحریر و تنظیم این دایرةالمعارف با دیدرو و دالامبر تشریک مساعی داشته‌اند افراد دیگری نیز به سبک خود و مستقلاً به دایرةالمعارف‌نویسی پرداخته‌اند که از این میان در فرانسه می‌توان به ولتر[2] اشاره کرد. وی کتابی باعنوان *لغتنامهٔ فلسفی* نوشته که نوعی دایرةالمعارف کوچک است و او بیشتر به منظور انتقاد از وضع اجتماعی فرانسه در آن عصر تهیه و منتشر کرده است.[3]

۳– با وجود تشابه اسمی، روح حاکم بر کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* هگل با تمام آثاری که در قرن هجدهم در انگلستان و فرانسه و آلمان و شاید در بعضی دیگر از کشورهای اروپایی نوشته شده است، فرق دارد؛ گویی او به نحوی برای مقابله با آنها به تحریر کتاب خود پرداخته است. در هر صورت، نباید فراموش کرد که هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* با تحلیل وضع فرهنگی عصر روشنگری و منورالفکری به نحوی که در آلمان به تقلید از فرانسه رایج شده بوده آن را کلاً سطحی می‌دانسته است: «طلوع نوعی روشنایی کاذب».

به عقیدهٔ هگل، فیزیک نیوتن و علم‌النفس جان لاک و افکار مشابه به‌تنهایی برای رساندن انسان عصر جدید به آگاهی و خاصه خودآگاهی کافی نبوده‌اند. تبلیغات منورالفکران قرن هجدهم که خود را رسماً فیلسوف می‌نامیده‌اند، فلسفه را به معنای واقعی کلمه بی‌اعتبار کرده و موجب افزایش و شدت بیگانگی با خود شده‌اند. منورالفکران با باطل دانستن اعتقادات در واقع قدرت نظری انسان را فلج کرده و نوعی شکاکیت جدید را که ماهیتاً با نوع باستانی آن متفاوت است، رواج داده‌اند. البته افکار هگل نیز کاملاً به

---

1 . Alamber (J.d') (1717-1783)

2 . Voltaire (M.A.) (1694-1778)

۳ . برای اطلاع بیشتر به‌همان، ص ۱۲۷، رجوع کنید.

عصر جدید تعلق دارد و او هم عمیقاً می‌خواهد در مسیر علم و آگاهی و آزادی گام بردارد؛ حتی شاید بتوان گفت که اهداف اصلی او به‌لحاظی کاملاً با اهداف منورالفکران قرن هجدهم مطابقت می‌کند. ولی به نظر او راهی که این منورالفکران برای رسیدن به آن اهداف انتخاب کرده بوده‌اند کج‌راهه‌ای بیش نبوده و آنها را گمراه کرده است. به‌این ترتیب، با اطمینان می‌توان گفت که هگل ـ خاصّه در کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* ـ می‌خواهد کاملاً احیاگر باشد و از نو مسیر تجسس علمی را مشخص کند و جایگاه دقیق هریک از علوم را در مجموعهٔ اصلی مورد نظر خود تعیین نماید. او دایرةالمعارف خود را به حصر استقرایی که عقلاً توجیه‌پذیر نیست، تنظیم نکرده و در کلّ آن اصول مشترک و وحدت عقیده و امعان نظر خاصی را به کار برده است.

۴- با مطالبی که ذکر شد، عنوان کتاب هگل را باید به‌درستی فهمید، زیرا در این اثر اگر معانی فلسفه و علم کاملاً بر هم منطبق نیست و وجوه تفارق زیادی میان آنها دیده می‌شود، ولی به‌هرترتیب فلسفه نوعی شناخت عقلی دقیق دانسته شده و افزون بر آن زیربنای عقلی علوم دیگر نیز به حساب آمده است. هیچ علمی بدون تفکر دقیق ممکن نیست و ارزش علوم صرفاً براساس تفکری است که بر این علوم حاکم یا با آنها همراه است و در نتیجه در آنها انعکاس پیدا می‌کند. البته هگل با تأکید بر فلسفه نه‌تنها علم و اعتبار آن را نفی نکرده بلکه فلسفه را همان علم کلی دانسته و سعی کرده است، ارتباط عقلانی آن را با علوم دیگر پیدا کند و کلّ مطالب را در چارچوب نوعی ساختار معماری‌گونه[1] ـ شاید به معنای کانتی کلمه ـ قرار دهد. به‌هرترتیب، به نظر می‌رسد که هر علمی، حتی اگر به صورت بسیار جزئی مطرح شود، باز باید جایگاهی در نظام کلی تفکر انسان داشته باشد و هگل کاملاً برعکس جان لاک که بارها تکرار کرده است«هر آنچه در فاهمه است قبلاً در حسّ بوده است» (عبارتی که در اصل به ارسطو نسبت داده می‌شود)، صریحاً ابراز می‌کند که «هر آنچه در حسّ است، امکان ندارد که قبلاً در فاهمه نبوده باشد[2]». کلاً نزد هگل نوعی اولویت نظر نسبت به تجربه و امور اکتسابی دیده

---

1 . Architechtonique

۲. این مطلب با عبارات لاتین در مقدمهٔ کتاب (صفحهٔ ۳۵ متن فرانسه) آورده شده که در صفحات بعد به آن اشاره خواهیم کرد.

می‌شود، بدون اینکه ارزش واقعی تجربه زیر سؤال برده شود. هگل به سبک خاص در کلّ آثار خود، از جمله در *پدیدارشناسی روح*، همیشه از غنای فوق‌العادهٔ تجربهٔ حسّی صحبت کرده ولی در نحوهٔ فهم آن با تجربی‌مسلکان انگلستان و حتی با کانت موافق نبوده است.

۵- نباید فراموش کرد که افزون بر اختلاف زیربنایی افکار هگل با نویسندگان دایرةالمعارف به سبک قرن هجدهم، او به لحاظ روش کار و تنظیم و ترتیب مطالب و موضوعات نیز با آنها تفاوت‌های عمده‌ای داشته است. آنان دایرةالمعارف خود را مانند لغتنامهٔ معمولی به ترتیب حروف الفبایی تنظیم می‌کرده‌اند و بیشتر حالت کاربردی و اطلاع‌رسانی به آن می‌داده‌اند، در صورتی که دایرةالمعارف هگل متضمن فلسفهٔ عمیقی است که، مطابق با آن، مطالب تقسیم و بحث‌ها برنامه‌ریزی شده‌اند و همین در واقع باید روح حاکم بر کلّ کتاب او به حساب آید، به‌طوری که بدون توجه به این جنبه نمی‌توان فهم درستی از کتاب به دست آورد. هگل برخلاف ارسطو، ولی کاملاً مطابق با یک سنت باستانی که بیشتر نزد فلاسفهٔ رواقی رایج بوده است، منطق را یک علم آلی ندانسته، بلکه آن را حصار اصلی باغی تلقی کرده است که مظهر علم محسوب می‌شود و درختان آن باغ فلسفهٔ طبیعت و میوه‌ها و محصول آن اخلاق هستند. در نتیجه، هگل دایرةالمعارف خود را به سه قسمت عمده یعنی منطق و فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح تقسیم کرده است و کلّ علوم را در گروه‌های متفاوت و با حفظ روابط و ترتیب عقلی آنها در ذیل این سه قسمت عمده آورده است.

۶- در انتها باید یادآور شد که اگر هگل ــ همان‌طور که گفته شد ــ به‌هیچ‌وجه اولین فیلسوفی نبوده که به نگارش دایرةالمعارف پرداخته است، ولی شاید آخرین فیلسوف بزرگی باشد که از آن عصر تا به امروز دست به چنین کاری زده است. گویی از زمان هگل به بعد نظام‌سازی در فلسفه ــ خاصّه به معنائی که مورد نظر او بوده ــ اعتبار و کاربرد خود را از دست داده است. انتقادات شدیدی که در ابتدا دوست او شلینگ و حدوداً از اواسط قرن نوزدهم به بعد افرادی چون شوپنهاور[1] و نیچه[2] و حتی کیرکگارد بر هگل

---

1 . Schopenhauer (A) (1788-1860)

2 . Nietzsche (F.) (1844-1900)

وارد کرده‌اند بیشتر در مورد همین نظام منسجم عقلی وی بوده است که گویی به نظر او گریزی از آن نمی‌توان داشت. هگل از اواخر دهۀ دوم قرن نوزدهم ــ همان‌طور که بارها از ابتدای کتاب به آن اشاره شده است ــ مظهر فلسفۀ رسمی دانشگاهی در آلمان بوده که البته به‌مرور بیش از پیش از استحکام آن کاسته شده است؛ در هر صورت، ضروریات حاکم بر عمل و عوامل ملموس اقتصادی و نحوۀ تقسیم کار و شرایط تولید و مصرف و غیره به‌مرور اصول نظام فکری او را زیر سؤال برده است. بااین‌حال، به‌نظر نمی‌رسد که حتی با قبول این مطلب بتوان بدون استفاده از افکار هگل از ماهیت این رخدادهای تاریخی انکارناپذیر به‌درستی آگاه شد و آنها را به لحاظ کمّی و کیفی تحلیل کرد.



کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی*، به شکلی که امروزه به صورت متداول ــ حداقل در مراکز دانشگاهی فرانسه ــ در اختیار علاقه‌مندان و اهل تدریس و تحصیل قرار می‌گیرد، افزون بر پیشگفتار فنی مترجم شامل خطابۀ افتتاحیۀ هگل است، زیرا او در ۲۲ اکتبر ۱۸۱۸ دروس خود را در دانشگاه برلین با مطالب همین کتاب آغاز کرده است. خطابۀ افتتاحیۀ هگل با اینکه حدوداً یک سال بعد از چاپ اول کتاب ایراد شده است در عین حال که برای شناخت تحول علمی و روحی او یعنی تعهدش در قبال فلسفه و اعتماد خاصّ نسبت به خود در آن زمان اهمیّت زیادی دارد، بر لزوم تدریس دروسی از نوع دایرةالمعارف علوم فلسفی در مقاطع مختلف دانشگاهی نیز دلالت می‌کند و به‌همین دلیل نگارنده لازم دانسته مختصری از بعضی نکاتی را که هگل در این متن بر آنها تأکید داشته است در اینجا یادآور شود. پس از آن، تلخیص‌هایی نیز از سه پیشگفتار که او برای سه چاپ اول کتاب در دورۀ حیات خود نوشته است، خواهد آمد تا بعد بتوان محتوای مقدمۀ اصلی کتاب را برای کلّ مطالب مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

ـ خلاصۀ خطابۀ هگل در جلسۀ افتتاحیۀ دروس در برلین : بی‌شک لازم است که روزی کلّ این خطابه که در متن فرانسه شامل چهار صفحه در قطع وزیری است به‌صورت دقیق به فارسی ترجمه شود تا محتوای آن و موقعیت عصری که هگل بیانش را لازم دیده است عمیقاً معلوم و آشکار شود، ولی ما در اینجا فقط به ذکر چند نکته اکتفا می‌کنیم تا با جوّ کلی حاکم بربحث‌های بعدی او بهتر آشنا شویم. هگل ابتدا از

انتساب خود به‌عنوان استاد فلسفه در دانشگاه برلین، که یک مرکز معتبر فرهنگی تلقی می‌شود، اظهار خرسندی می‌کند و می‌گوید در موقعیت جدیدی که در کشور پیش آمده به نظر می‌رسد دوباره شرایط مساعدی برای رشد و پیشرفت فلسفه پیدا شده است، در صورتی که مدتی پیش به سبب مشکلات سیاسی و فقر ناشی از آن به‌ناچار بیشتر به امور سطح پایین و معیشت روزمره توجه می‌شده است و طبیعتاً سعی اصلی بر این بوده که حیات سیاسی مردم و دولت بازسازی و احیا شود و عملاً توجهی به امور درونی انسان نمی‌شده است. او آن‌گاه از تغییر وضع عمومی صحبت می‌کند و مسلم می‌دارد که دیگر ملت آلمان حیات ملی خود را نجات داده است و همین اساس هر نوع حیات واقعی برای فرهنگ است و وقت آن رسیده که از نو تفکر به میدان بیاید و به شکوفایی برسد.[۱] همچنین دورهٔ امور پیش‌پاافتادهٔ روزمره به پایان رسیده و آلمان کاملاً استقلال و آزادی خود را بازیافته است و پس از این باید در این کشور به فعالیت جدّی روحی و فرهنگی پرداخته شود که زیربنای اصلی آن همان تفکر فلسفی است. بااین‌حال، حتی در این موقعیت جدید، دو گرایش در جهت مقابله با تفکر فلسفی دیده می‌شود: یکی رفتار افرادی که جز به امور روزمره به فعالیت نوع دیگری توجه ندارند و دیگری موضع افراد پرادعایی که در واقع فقط به لفاظی‌های بی‌محتوا اعتیاد دارند و مانع از تحرک سالم ذهن در جامعه می‌شوند. به نظر هگل، در درجهٔ اول وظیفهٔ دانشگاهیان است که به ارتقای بنیادی فلسفه کمک کنند، خاصّه که تأمل فلسفی می‌تواند به لحاظ سیاسی در اخلاق و دین مؤثر واقع شود. به عقیدهٔ او، باید حقیقت را به‌صورت فی نفسه و لِنفسه بررسی کرد. کلاً نیازی نزد انسان وجود دارد که موجب می‌شود ماهیت امر عقلی را از هر آنچه فاقد آن است مشخص و متمایز کند و این عمیق‌ترین انگیزهٔ فعالیت روحی برای انسان است. این نیاز بسیار شریف است و می‌تواند کلیّت پیدا کند و در موقعیت خاص کنونی آلمان بیش از سابق احساس می‌شود، با اینکه این جنبه همیشه فصل ممیزهٔ روح آلمانی بوده است. هگل در مورد تفوق آلمانی‌ها در امر بررسی‌های فلسفی تأکید می‌کند که رشتهٔ فلسفه نزد ملل دیگر فقط رسماً وجود دارد و معنای اصلی آن بسیار تحریف شده و

---

۱ . باید توجه داشت که هگل بدون ذکر نام ناپلئون به پایان یافتن آن نوع لشکرکشی‌ها و زورگویی‌ها اشاره کرده است.

مطالعات مربوط به آن بیش از پیش انحطاط یافته است، به حدّی که در واقع به‌مرور از بین رفته و فقط خاطرهٔ بسیار مبهمی از آن در ذهن بعضی از افراد باقی مانده است. عملاً، رشتهٔ فلسفه به آلمانی‌ها پناه آورده و حفظ این روشنایی مقدس به آنها محول شده است. در نتیجه، ما مکلف هستیم از آنچه والاترین امر نزد انسان است پاسداری و حفاظت کنیم و نگذاریم آگاهی از ماهیت چنین امر اصیلی کاملاً از بین برود.

در آلمان در دوره‌ای نه چندان دور تصور می‌رفت که اصلاً نمی‌توان حقیقت را شناخت و در بحث‌هایی از نوع وجود خداوند و ماهیت عالم روحی نمی‌توان به نتیجهٔ مطلوبی رسید. همچنین این عقیده وجود داشت که در این موارد ذهن باید فقط خارج از قلمرو عقلانی به باورهای دینی و اعتقادی اکتفا کند و این نوع مسائل مطلق کاملاً خارج از حیطهٔ عقل انسان است. تصور بر این بود که مسائل مربوط به جهان مادی و خارجی را نیز که صرفاً جنبهٔ امکانی دارند و فاقد ضرورت هستند فقط در حدّ گزارش عادی یا تاریخی می‌توان مورد بحث قرار داد و از محدودهٔ معینی نمی‌توان تجاوز کرد. دربارهٔ این موضوع می‌توان به پیلاتوس،[1] حاکم تام‌الاختیار[2] رومی، اشاره کرد که وقتی به او گفته بوده‌اند مسیح ادعا دارد که از حقیقت سخن می‌گوید، پرسیده بود «اصلاً حقیقت چیست؟» منظور او این بوده که اصلاً شناخت حقیقت معنی ندارد. آن‌گاه هگل توضیح می‌دهد که دیگر وقت این حرف‌ها گذشته و ما نمی‌توانیم از شناخت حقیقت صرفنظر بکنیم. هگل در ادامه می‌گوید عصر مورد نظر او در اینجا عصری بوده است که ناامید شدن از عقل ابتدا موجب تأسف و اندوه می‌شده ولی بعد آن اندوه به‌سرعت سهل‌انگاری در امور دین و اخلاق را در پی می‌آورده است. بعداً حتی افراد با توسل به ابتذال و امور سطحی به عصرِ خود عنوان روشنگری و منورالفکری[3] می‌داده‌اند و بدون هیچ نوع ملاحظه‌ای توجه به امور والا را کنار می‌گذاشته‌اند. نهایتاً در آلمان با فلسفهٔ نقادی[4] این اعتقاد به‌وجود آمده بود که در مورد امور والا واقعاً چیزی قابل شناخت نیست. منظور

1 . Pilates

2 . Proconsul

3 .Aufklärung (آلمانی)

4 . Criticisme منظور فلسفهٔ کانت است.

اینکه با این نوع تصورات از اصطلاح فلسفه سوءاستفاده‌های زیادی می‌شده که به نظر هگل نتیجهٔ آن اعتقاد به بطلان فعالیت عقلی بوده است. هگل می‌گوید که در هر صورت فلسفه باید یک ارزش درونی داشته باشد و او می‌خواهد همین را در دروس خود مطرح کند و به‌همین دلیل بیشتر سعی خواهد کرد اذهان جوان و مستعد را مخاطب قرار دهد؛ یعنی افرادی که هنوز می‌توانند به اشتغال علمی غیرانتفاعی علاقمند باشند؛ اذهان سالم و آزادی که نزد آنها فلسفه می‌تواند از حالت کمون به منصهٔ ظهور برسد. او اضافه می‌کند که طبیعت به نحو اجباری و بدون اختیار به امر عقلی تحقق می‌بخشد ولی در قلمرو روح که آزادی وجود دارد این کار باید از رهگذر وقوف به معانی صورت گیرد که همان توجه و شعور به حقیقت و حق است.

هگل در پایان خطابهٔ افتتاحیهٔ خود اظهار امیدواری می‌کند در کار مهمی که پیش‌رو دارد، موفق شود و از مدعوین می‌خواهد که به علم اعتماد، و به عقل ایمان داشته باشند و همچنین به خود نیز اعتماد و ایمان داشته باشند. به عقیدهٔ او، داشتن شهامت برای شناختِ حقیقت و ایمان به قدرت روح اولین شرط برای تحصیل در رشتهٔ فلسفه است. انسان باید افتخار کند که لایق آن نوع شناختی است که نزد او والاترین به‌حساب می‌آید، با اینکه شاید هیچ‌گاه نتواند به اندازهٔ کافی به عظمت روح تفکر خود پی ببرد. ماهیت جهان[1] با اینکه پنهان و بسیار در خود بسته است دارای آن نوع قدرتی نیست که بتواند در مقابل شهامت شناختِ انسان مقاومت کند؛ در واقع خود جهان است که ما را وادار می‌کند غنای فوق‌العاده و اعماق پنهان آن را آشکار کنیم و همین است که موجب نهایت رضایت درونی ما می‌شود.

خلاصهٔ پیش‌گفتار چاپ اول کتاب: این پیش‌گفتار در مه ۱۸۱۷ در شهر هیدلبرگ نوشته شده و حجم آن در متن فرانسه یک صفحه و نیم است. شاید بتوان آن را چنین تلخیص کرد:

هگل ابتدا اشاره می‌کند که برای پیدا کردن سرنخی به منظور تنظیم دروس فلسفی به ترتیبی که موجّه باشد کتاب خود را به مجموعه‌ای از مسائل و مطالب فلسفی اختصاص داده است و تصور نمی‌کند که در این مهّم موجزنویسی مانع از بسط و گسترش

---

1 . Univers

کافی محتوا باشد، با اینکه از این رهگذر دامنهٔ براهین و استدلال‌های نظام‌مند، که از لوازم ذاتی فلسفه‌اند، به‌ناچار محدود و مقید می‌شوند. در کتاب، به‌طورکلی عناوین از یک طرف جهتِ گسترش بحث‌های مختلف را مشخص می‌کند و از طرف دیگر این امکان را که بعداً در مورد آنها توضیحات کافی شفاهی داده شود، محفوظ می‌دارد. هگل بیان می‌کند که در درجهٔ اول به روشی نظر داشته است که براساس آن بتوان تغییراتی در ترتیب بحث‌های فلسفی داد. او امیدوار است که این روش در کلّ بحث‌های فلسفی نیز به نحو یکسان کاربرد پیدا کند و معتبر دانسته شود، یعنی روشی که با محتوای خود وحدت تام دارد. هگل همچنین اظهار می‌دارد که اگر هر قسمت از بحث‌های اصلی کتاب قبلاً به صورت مبسوط چاپ شده بود ــ همان‌طور که در مورد منطق چنین بوده است[1] ــ مباحث او در کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* کارآیی بیشتری پیدا می‌کردند. او در مجموعهٔ بحث‌های خود در کتاب چیزی را بیشتر مهم می‌داند که نوعی گذر و انتقال درونی اجتناب‌ناپذیر میان مسائل و موضوعات برقرار می‌کند و اسباب ارتباط عقلانی میان آنها را فراهم می‌آورد. هگل بیان می‌کند که به تصور او به سبب رواج نوعی شکاکیت جدید سطحی ولی فائق و نیز به سبب توجه به فلسفهٔ نقادی که به نحو بسیار متواضعانه هنوز اندکی جنبهٔ عقلانی دارد، عملاً در آن عصر اعتبار تأمل دقیق فلسفی زیر سؤال رفته و فلسفه به‌مرور صورت اصلی برهان عقلانی خود را از دست داده است. با این‌حال، هگل پیش‌گفتار خود را با امید به آینده و احیای عقلانی فلسفه و آموزش درست آن به پایان می‌برد.

خلاصهٔ پیش‌گفتار چاپ دوم کتاب: این متن در ۲۵ مه ۱۸۲۷ در برلین نوشته شده که تاریخ آن دقیقاً ده سال بعد از نگارش پیش‌گفتار اول است. حجم آن در ترجمهٔ فرانسه جمعاً ده صفحه در قطع وزیری است که این نیز به‌خوبی نشان می‌دهد در این مدت هگل با افراد موافق و مخالف زیادی روبه‌رو بوده است. وی در این پیش‌گفتار سعی دارد مستقیم یا غیرمستقیم موضع و روش کلی خود را برای عموم توجیه کند. او در ابتدا تذکر می‌دهد که در چاپ دوم تغییرات عمده‌ای در متن داده و در ایضاح مطلب کوشیده و حتی‌المقدور سعی کرده است از جنبهٔ صوری بحث‌ها بکاهد و تصورات انتزاعی را بیش از

---

۱ . منظور کتاب *منطق* مفصل خودش است که قبلاً انتشار یافته است.

پیش به فاهمهٔ متداول همگان و امور انضمامی نزدیک کند. او همچنین یادآور می‌شود که چاپ دوم کتاب نیز ــ مانند چاپ اول ــ به منظور استفادهٔ دانشجویان آماده شده است و ناگزیر مطالب آن باید با توضیحات شفاهی در حوزه‌های درسی تکمیل شود. هگل اظهار می‌کند که در ابتدای کار به‌روش علمی دایرةالمعارف‌نویسی کمتر توجه داشته، ولی موضوع درس او را وادار کرده است که رابطهٔ زنجیروار مسائل و مطالب را به لحاظ منطق دقیقی محفوظ بدارد. او اضافه می‌کند که به‌طورکلی بحث‌های فلسفی نمی‌توانند صرفاً جنبهٔ خارجی داشته باشند والّا حالت لفاظی و پراکنده‌گویی پیدا خواهند کرد و به اعتبار علمی آنها صدمه وارد خواهد آمد و به شناخت حقیقی منجر نخواهند شد. وی دربارهٔ این موضوع به چند نکتهٔ مهم اشاره می‌کند، از جمله اینکه خود او در درجهٔ اول خواهان شناخت کاملاً علمی از حقیقت است و عقیده دارد همین است که در جهت رشد فکر مؤثر واقع می‌شود و با اینکه هیچ‌چیز به‌سهولت به دست نمی‌آید، ولی مادامی که تفکر اسیر خودنمایی و تظاهر نشده است هنوز این امید وجود دارد که اراده و شهامت اخلاقی برای موفقیت باقی مانده باشد. هگل می‌گوید صرفاً به آن نوع روشی توجه دارد که بتواند بر جهت اصلی تفکر تسلط داشته باشد و آن را به سوی موضوع بنیادی هدایت کند. به عقیدهٔ او، در دوره‌ای فلسفه همراه با علوم و جنبه‌های مختلف فرهنگی پیش می‌رفته است، یعنی به یک فاهمهٔ روشن‌بینی اعتقاد وجود داشته که ضمن حفظ توازن با نیازهای حکمت هماهنگ بوده و همچنین با ایمان دینی و حقوق طبیعی و با دولت و سیاست منافاتی پیدا نمی‌کرده است، به نحوی که حتی علم فیزیک تجربی هنوز فلسفهٔ طبیعت نامیده می‌شده و میان حق طبیعی و اصول دولتی نیز همخوانی وجود داشته است. ولی بالاخره، به لحاظ تاریخی، میان این امور گسستگی پیدا شده و تضاد عمومیت یافته است. با این‌حال، می‌توان گفت که در آن عصر، در فلسفه، روح با خود از در صلح و آشتی درآمده بوده و تصور می‌رفته است که با شناخت تجربی صحیح و با حقیقت عقلی در مورد حقوق و دین و ایمان تقابلی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا این امور مورد قبول آن بوده و بلکه به لحاظی بیشتر خود فلسفه بوده که به‌نفسه در مقام توجیه آنها برمی‌آمده است. فلسفه روحی تلقی می‌شده است که به تفکر می‌پردازد و در محتوای آن به تأمل و تعمق ادامه می‌دهد و روح نیز خود را با این نوع شناخت‌ها قوی می‌کند، همان‌طور که با

جنبه‌های وسیع و اصلی طبیعت و تاریخ هنر و غیره نیز چنین عملی را انجام می‌دهد، زیرا همهٔ این امور خواه‌ناخواه به «معانی» نظری مربوط می‌شوند.

البته، در اثر تحولات، یک جنبهٔ منفی انکارناپذیر پیدا شده است و آن اینکه فاهمه از طریق علم کلی جز به مدد مفاهیم متناهی نمی‌تواند به نحو بی‌واسطه حقیقت را بشناسد و بالاخره اینکه آن عملاً متضاد عاملی شده است که در خود او وجود دارد و از طریق آن تصور می‌رود که فاهمه بی‌واسطه متضمن حقیقت است. در نتیجهٔ این اعتقاد از اعتبار مقولات کاسته می‌شود و همین موجب می‌گردد که آنها، به جای از میان برداشتن شرایط متناهی کنندهٔ امور، عمل خود را با احتیاط تلقی کنند و بالاخره این اعتقاد قدرت بگیرد که اصلاً فاهمه قادر نیست حقیقت را دریابد و به شناخت عینی و برون‌ذات برسد. به این ترتیب، ذهن به جای استدلال، ناگزیر، به نوعی توصیف و بیان روایی اکتفا می‌کند. منظور اینکه کلاً در این امور گرایش به سوی نوعی امر بی‌واسطهٔ محض پیدا شده است که چون به دست نمی‌آید فلسفه به‌کلی در مورد دین و ایمان کنار گذاشته می‌شود تا به این ترتیب ذهن حدّاقل در مقابل خطا و توهم احتمالی مصون بماند. بر این اساس، دیگر استدلال لازم به نظر نمی‌رسد و فقط به حکم اکتفا می‌شود، بدون اینکه کم و کیف کار آن در نظر گرفته شود. این نوع فاهمه به‌ناچار با خود وحدت دارد و گویی متوجه است که «معنی» نه‌تنها خارج از کاربرد خاصّ مقولات است، بلکه حتی با آنها تناقض دارد. ضمناً فاهمه با تعاریف سر وکار دارد و سعی می‌کند تصورات کلی را صرفاً در حالت انتزاعی ولی متناهی دریابد و به‌همین سبب وحدت آن با خود نیز کاملاً فاقد روح به نظر می‌رسد. هگل در عین حال بیان می‌کند که در عصر او اگر کسی ایمان خود را علناً ابراز دارد، دیگران کار او را کاملاً طبیعی تلقی خواهند کرد ولی اگر بخواهد در مورد آن توضیح دهد و به بحث فلسفی بپردازد، مثلاً اینکه فاعل شناسا غیر از مُتَعَلَّق آن و یا متناهی غیر از نامتناهی است و مسائلی از این قبیل، گفته‌های او مشکوک و بی‌پایه تلقی خواهد شد. منظور این است که وحدت انضمامی روح و وحدت‌خواهی ذهن به‌خودی‌خود نامتعیّن به نظر می‌آید؛ شاید به‌همین علت است که بعضی از فلاسفه نمی‌خواهند گزارش خود را به نحو کامل بسط و گسترش دهند، زیرا احتمالاً به نتایجی خواهند رسید که غیر از تفکر خاصّ آنها بوده است. با این‌حال، هگل می‌خواهد بحث آنها را تا پایان ادامه بدهد و از

نتایج رسمی آنها فراتر برود و مثلاً در این زمینه به فلسفهٔ اسپینوزا می‌پردازد. او می‌گوید که اسپینوزا خداوند را جوهر لحاظ کرده است نه فاعل و روح. کسانی که به سبک اسپینوزا به وحدت جوهر قائل‌اند و اصلاً آن را نظام وحدت[1] می‌نامند براساس آن به‌سهولت به وحدت موجودات نیز نظر پیدا می‌کنند. در نهایت، گویی به عقیدهٔ آنها در فلسفه به معنای اخص کلمه همه‌چیز در واقع یک چیز است و حتی تفاوتی میان خیر و شر و امور مختلف از این قبیل وجود ندارد. به نظر هگل، این بدترین نوع اعتقاد به وحدت است و این جنبه بیشتر در تفکر سطح پایین و غیرمتمدن دیده می‌شود و به‌هیچ‌وجه قابل طرح در فلسفهٔ نظری نیست. به‌همین دلیل، در درجهٔ اول باید از چنین اشخاصی پرسید که منظور آنها از فلسفه به معنای اخص کلمه چیست. آیا منظور ذات و طبیعت خداوند است؟ البته، در این صورت، شر نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد و وحدت جوهر انحصاراً همان خیر است. از این لحاظ شر بر تقسیم و انفکاک دلالت می‌کند و به‌همین دلیل دیگر نمی‌توان از وحدت خیر و شر صحبت کرد، زیرا مسلم است که هیچ شری در خیر وجود ندارد. تقسیم و جدایی فقط بر همان شر مبتنی است و کاری با خیر ندارد. اسپینوزا با اینکه به وحدت جوهر قائل است ولی نوعی تقسیم در تفکر نزد او دیده می‌شود، زیرا در نظام فکری او انسان کاملاً غیر از خداوند است؛ انسان به صورت کلی متناهی است و به نحو ماهوی با خداوند تفاوت دارد و در واقع تفکیک خیر و شر را فقط از این لحاظ می‌توان مطرح کرد. اگر در فلسفهٔ اسپینوزا فقط جوهر در نظر باشد، مسلماً دیگر تفاوت خیر و شر معنی نخواهد داشت، زیرا در آن مرتبه اصلاً نه شر وجود خواهد داشت و نه امر متناهی. ولی اگر در نظام فکری او به آن قسمت رجوع کنیم که از انسان سخن به‌میان می‌آید و رابطهٔ او با جوهر واحد مطرح می‌شود، آن‌گاه مسئله کاملاً تغییر می‌کند. منظور آن قسمت از کتاب *اخلاق* اسپینوزاست که در آن به بررسی انفعالات[2] و مسئلهٔ اسارت و آزادی انسان پرداخته می‌شود و اسپینوزا می‌خواهد نتایج اخلاقی مورد نظر خود را به دست آورد. هگل می‌گوید لسینگ در عصر خود اعتقاد داشته که اسپینوزا درست شناخته و فهم

---

1 . Système d' Identité

2 . Affections

نمی‌شود. در عین حال، هگل نظر می‌دهد که در عصر او نیز وضع بهتر نشده و همچنان کسی به تعارضات درونی فلسفهٔ اسپینوزا توجه ندارد.

پس از ذکر این نکات، هگل یادآور می‌شود که تاریخ فلسفه در اصل کشف معانی دربارهٔ «مطلق» است که متعلق آن معانی در نظر گرفته می‌شود. مثلاً سقراط اهمیت هدف و غایت اخلاقی را کشف کرده است و افلاطون و ارسطو سعی کرده‌اند آن را تعریف کنند. هگل همچنین به *تاریخ فلسفهٔ* بروکر[1] اشاره می‌کند و عقیده دارد که در این کتاب به لحاظ نظری نواقصی در مورد نقل قول‌های فلاسفهٔ یونان باستان دیده می‌شود و بروکر بیشتر نظر شخصی خود را از قول آن فلاسفه بیان کرده که کار درستی نبوده است. به عقیدهٔ هگل، اولین قدم برای پی‌بردن به معنای حقیقی یک تفکر فلسفی شناخت علمی شرایطی است که موجب پیدایش آن تفکر شده است. هیچ فکر فلسفی به نحو بی‌واسطه مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد و در مورد تفکر فلسفی باید گفت با اینکه جنبهٔ ذهنی و درون‌ذات دارد باز به‌عینه مانند علم و هنر و حتی فنون نباید به‌صورت بی‌واسطه بررسی شود.

در این پیش‌گفتار، هگل همچنین راجع به دین صحبت می‌کند. به عقیدهٔ او، دین حالتی از شعور است که طبق آن وجود حقیقت برای همهٔ انسان‌ها ــ به هر نوع فرهنگی که تعلق داشته باشند ــ قطعی و مسلم است، ولی شناخت علمی حقیقت وضع خاصی پیدا می‌کند و شعور به این موضوع مستلزم کوششی است که همگان ــ به تمایل خود ــ به آن تن‌در نمی‌دهند، بلکه گروه بسیار اندکی به آن توجه دارند. در هر صورت، محتوای دین به لحاظی همیشه همان است. در مورد این مطلب، هگل به نظر همر، شاعر یونانی، اشاره می‌کند که عقیده داشته است ستارگان کلاً دو اسم دارند: یکی در کلام خداوند و دیگری در زبان انسان‌های فناپذیر. در مورد محتوای دین نیز باید گفت که ما به‌هر طریق با دو زبان متفاوت روبه‌رو هستیم: یکی زبان احساسات و عواطف و دیگری نحوهٔ دریافت فاهمه و مقولات متناهی آن که انحصاراً به تصورات کلی امور انضمامی توجه دارند. اساس شناخت علمی یک محتوای درونی دارد که معنی و جهش حیاتی آن است و روح را به تحرک درمی‌آورد و این حالت به طریق اولی در دین نیز وجود دارد و به‌همین سبب

---

1 . Brucker

فلسفه شایق می‌شود به دین بپردازد و با آن از در آشتی درآید. با این‌حال، در عصر حاضر، کاربرد نادرستی نیز از فاهمه رایج شده که فلسفه و دین را از هم دور نگه داشته است، به نحوی که گویی یکی بالاجبار باید دیگری را طرد کند. البته مسلم است که دین می‌تواند بدون فلسفه استمرار داشته باشد، ولی فلسفه نمی‌تواند بدون دین باقی بماند.

هگل در ادامه به افکار رایج در دورهٔ ژاکوبی[1] اشاره می‌کند و از نوعی مسیحیت که بر احساسات و عواطف مبتنی است، سخن می‌گوید. البته وی افکار فرانتس باآدِر[2] را نسبت به ژاکوبی مهم‌تر ارزیابی می‌کند، زیرا او نه‌تنها به صور دینی بلکه به محتوای آنها نیز توجه کرده است. با این‌حال، هگل افکار یعقوب (یاکوب) بویمه[3] را از آن دو عمیق‌تر می‌داند و می‌گوید قدرت تفکر بویمه طوری بوده که به‌حق به مکتب خاص او عنوان «فلسفهٔ توتُنیک[4]» داده‌اند؛ او افق دینی را بسط و گسترش داده و در والاترین درجه به مسائل عقلانی پرداخته است، به نحوی که گویی از طریق افکار او روح طبیعت براساس اتکا به تصور خداوند آشکار و برملا می‌شود. هگل همچنین توضیح می‌دهد که خداوند در تثلیث مسیحیت، در سه صورت مختلف، واحد دانسته شده است و باآدِر به این موضوع عمیقاً جنبهٔ عرفانی داده و موجب شده است که به لحاظ فلسفی نیز در مورد آن تعقل شود. باآدِر کاملاً در جهت مخالف منورالفکران قرن هجدهم به تفکر و تأمل پرداخته و به نظر هگل اشکال کار او فقط در این بوده که محتوای مطلقی را مفروض دانسته و این از جهتی در تفکر او محدودیت‌هایی ایجاد کرده است.

به عقیدهٔ هگل، دین حقیقی باید از محتوائی برخوردار باشد که از ایمان عمیق روحی حاصل می‌شود، زیرا روح را به لحاظ ماهوی می‌توان همان محتوای ایمان به حساب آورد که کوشش می‌کند به نحوی جنبهٔ عینی و برون‌ذات پیدا کند. احساسات و عواطف نیز در این مورد به‌ناچار با همان محتوا ارتباط پیدا می‌کنند، ولی به لحاظ عینی در آن اثری نمی‌گذارند. هگل از جهتی به افکار بویمه اشاره دارد، زیرا او در نهایت رستاخیز روح را

---

1. Jacobi (F.H.) (1743-1819)

2 .Baader (F.de) (1756-1841)

متکلم و فیلسوف عارف‌مسلک آلمانی که در تحول افکار شلینگ نیز مؤثر بوده است.

3. Boehme (J.) (1575-1624)

4 . Philosophus teutonicus (لاتین). منظور از توتُنیک اقوام اصلی آلمانی است.

رستاخیز قلب نیز دانسته است که حتی‌المقدور ادعاهای فاهمه را کنار می‌زند، زیرا فاهمه اگر شدیداً در ایمان متمرکز شود فقط صورت محدودی را از آن خواهد شناخت و از گسترش جنبهٔ روحی آن ممانعت خواهد کرد. هگل در حاشیهٔ این‌قسمت نام متکلم[۱] همدورهٔ خود، را نیز آورده و دوباره به فرانتس باآدِر اشاره کرده و گفته است که با قائل شدن به تفاوت میان علم و دین مسئله حل نمی‌شود؛ باآدِر اعتقاد داشته است که تا دین عمیقاً جنبهٔ تحسین‌برانگیز نداشته باشد، دوست‌داشتنی نخواهد بود و برای اینکه دین رشد کند باید خواه‌ناخواه یک نظریهٔ معتبر عقلی آن را همراهی کند.

با توجه به مطالبی که به‌اختصار انعکاس داده شد، هگل می‌خواهد مسلّم بدارد که حقیقت فلسفی یک حقیقت جدا و حاشیه‌ای نیست و با گرایش‌های مختلف خود خواه‌ناخواه در تمام موارد تأثیر بالفعل دارد. او اشاره می‌کند که در پیش‌گفتار از گرایش‌هایی صحبت کرده که در آن عصر رایج بوده است و به عقیدهٔ او از طریق آنها نیاز انسان در هر زمان به تفکر مسلم به نظر می‌رسد، حتی اگر در دوره‌ای این تفکر حالت تحریف‌شده پیدا کرده باشد؛ زیرا فلسفه با هر نوع محتوائی کنار نمی‌آید و اگر آن محتوا لیاقت فلسفه را نداشته باشد، دیر یا زود آن را با سرسختی طرد می‌کند. او همچنین در خاتمه یادآور می‌شود که اگر قرار باشد دوباره فلسفه به صورت گذشته و به طراوت دورهٔ جوانی خود بازگردد، با اینکه محتوای آن همیشه جوان است، در میان صور قدیمی فلسفه‌هایی از نوع افلاطونی و ارسطویی بیشتر از بقیهٔ صورت‌ها مناسب آن است. البته در فهم این صور اصیل نیز باید دقت زیادی بشود و حتی‌المقدور باید از مطالب عجیب و غریب از نوع غنوصی و قباله اجتناب ورزید، زیرا براساس آنچه غلط و نادرست است هیچ‌گاه نمی‌توان به شناخت حقیقت نایل آمد. به‌هرترتیب، علم نیز به سبک خود به عاطفه و ایمان توجه دارد، ولی قضاوت درست در مورد خود علم صرفاً باید براساس

---

1 . Tholuck

این متکلم آلمانی در آن عصر، گلچینی از اشعار عرفانی شرقی و ایرانی از جمله مولانا را به آلمانی ترجمه کرده بوده است. هگل با آوردن تعدادی از شعرهائی که روکرت، شاعر آلمانی به سبک مولانا سروده، در همین کتاب دایرةالمعارف، دراین مورد اظهار نظر کرده است. نگارنده در مقاله کوتاه مستقلی تحت عنوان «هگل ـ تولوک ـ روکرت ـ مولانا» بعداً به این موضوع خواهد پرداخت.

تصورات درستی انجام شود که در آن به کار رفته‌اند. در مورد فلسفه نیز ما به‌عینه نیازمند چنین قضاوتی هستیم.

خلاصهٔ پیش‌گفتار چاپ سوم کتاب: این پیش‌گفتار در ۱۹ سپتامبر ۱۸۳۰ در برلین نوشته شده و حجم آن دوبرابر پیش‌گفتار اول و کمتر از نصف پیش‌گفتار دوم است. هگل ابتدا اشاره می‌کند که در سومین چاپ کتاب خود اصلاحات زیادی در متن انجام داده و سعی کرده است صورت نوشتهٔ خود را بیش از پیش واضح و مفهوم کند. با این‌حال، نباید فراموش کرد که کتاب جنبهٔ درسی دارد و مشکلات آن باید با توضیح و تفسیرهای شفاهی بعدی برطرف شود. از لحن هگل و با توجه به مطالبی که می‌آورد کاملاً معلوم است که او دل پری از تمام کسانی دارد که بعد از چاپ دوم کتاب به انحای مختلف نوشتهٔ او را مورد ارزیابی قرار داده‌اند و بدون اینکه کمترین صلاحیتی در مورد افکار او داشته باشند اظهارنظرهای بسیار سطحی کرده‌اند، آن‌هم دربارهٔ مطالبی که خود او طی سال‌های متمادی با جدیّت تمام روی آنها کار کرده بوده است. بنا به اظهار او، بیشتر کسانی که بدین نحو دست به انتقاد زده‌اند واقعاً انگیزهٔ علمی نداشته‌اند و با سوء نیت و به‌سبب ادعا و غرور و حسد و یا به منظور تمسخر دیگران به چنین کاری پرداخته‌اند و از گفته‌های آنها به لحاظ علمی سودی عاید کسی نمی‌شود. هگل در این مورد به بعضی از گفته‌های سیسرون[1] استناد می‌کند و در مورد اینکه فلسفه به‌سهولت مورد تهمت قرار می‌گیرد، توضیح می‌دهد و می‌گوید چه‌بسا شخصاً مجبور بوده کارهای بی‌اجر و بی‌نتیجه‌ای را بر خود تحمیل کند تا به مطالبی که به سبب جهل در مورد افکار او گفته‌اند، پاسخ دهد. او همچنین یادآور می‌شود هر بار که بحث‌های دینی و کلامی صرفاً به لحاظ فلسفی مطرح شده با مشکلات زیادی روبه‌رو بوده‌اند و همیشه الزاماً افکار مورد انتقاد نبوده بلکه بیشتر اشخاص مورد اتهام قرار گرفته‌اند. از این لحاظ، وی حتی به دانته[2] و جریان دوزخ او اشاره می‌کند و نیز به قسمت‌های زیادی از *انجیل* که اغلب مورد سوءاستفاده‌های ناروایی قرار گرفته است. هگل همچنین می‌گوید که فلسفه باید بسیار راضی و خشنود باشد که چنین افرادی آن را کنار می‌گذارند، زیرا فلسفه خارج از قلمرو

---

1. Cicéron (M.) (106-43 قبل از میلاد)
2 . Dante (A.) (1265-1321)

ادعاهای توخالی و واهی است. به عقیدهٔ او، کلاً فلسفه از نیازهای فاعل شناسای آزاد ناشی می‌شود و به تحکم و اجبار از هر نوعی که باشد تن درنمی‌دهد. این نیاز نزد فیلسوف واقعی مانند یک ضرورت درونی است و به‌تنهایی موجب بروز شعف روحی و باطنی او می‌شود، آن هم از نوعی که لایق عقل است. هگل، ارسطو را نام می‌برد و می‌گوید اگر طبق گفتهٔ او نظریه آن چیزی باشد که موجب بَهجَت می‌شود، پس آن در میان کل اموری که بر خیر دلالت دارند، ارزش بیشتری پیدا می‌کند. آنها که به این درجه از شعف می‌رسند به‌خوبی می‌دانند چه چیز باارزشی به دست آورده‌اند، یعنی رضایتی که از نیاز ضروری طبیعت و نهاد روحی آنها نشأت گرفته است. آنها از این لحاظ می‌توانند از قیودی که در مقابل دیگران بر آنها تحمیل می‌شود، صرفنظر کنند؛ کسی که به فلسفه توجه واقعی دارد و به‌صورت جدی و عمیق به آن می‌پردازد معمولاً در جستجوی تنهایی درونی خود است و خاموشی خارجی را ترجیح می‌دهد. برعکس، ذهنی که سطحی و بی‌مایه است، می‌خواهد در هر موردی اظهارنظر کند. هگل در انتها می‌گوید با اینکه چاپ دوم کتاب او هیاهو و ناسزاگویی‌های پرادعایی را درپی‌داشته، اما کتاب او طرفداران بی‌ادعایی نیز یافته است که همین برایش ارزش زیادی دارد و امیدوار است که در مورد چاپ سوم کتاب نیز چنین باشد. کلاً می‌توان گفت که هگل در پیش‌گفتار چاپ سوم کتاب خود لحن تندی دارد و کاملاً معلوم است که در درجهٔ اول قصد افشاگری سوءنیت منتقدان و ناسزاگویان خود را داشته است.

خلاصهٔ مقدمهٔ کلی کتاب: در این مقدمه ــ به شکلی که امروزه در دست است ــ چه‌بسا به نکات و کتابهایی اشاره شده که هگل آنها را بعد از چاپ اول کتاب نوشته است و این به‌خوبی نشان می‌دهد که او تغییرات عمده‌ای را در چاپ دوم و نیز تغییرات اندکی را در چاپ سوم متن اولیهٔ کتاب خود اِعمال کرده است که به‌عینه باید مورد نظر قرار گیرند.

۱- هگل مقدمهٔ تمهیدی کتاب خود را با ذکر این نکته شروع می‌کند که فلسفه فاقد آن نوع امتیازی است که علوم دیگر از آن بهره‌مند می‌شوند، یعنی در آن علوم فرض بر این است که مُتَعَلِقات آنها بی‌واسطه از طریق ادراک حسی در اختیارشان گذاشته می‌شود و همچنین هریک از آنها واجد روش مشخص و معینی هستند که براساس آن می‌توانند

به تحقیقات خود ادامه دهند، آن هم به همان صورتی که اسلاف آنها از آن استفاده می‌کرده‌اند. از طرف دیگر، باید در نظر داشت که موضوع‌های مورد بحث در فلسفه و دین واحد هستند و در هر دو سعی می‌شود به‌بیشترین حد ممکن به حقیقت توجه شود. در هر دو به‌معنائی فقط خداوند حق دانسته می‌شود، ولی در ضمن هر دو به‌ناچار بیشتر به اموری می‌پردازند که به قلمرو متناهی تعلق دارند، یعنی طبیعت و ذهن و نفس انسان و همچنین به رابطهٔ میان آن دو و رابطهٔ میان انسان و خداوند. البته می‌توان گفت که، افزون بر این، شاید فلسفه بتواند در مورد موضوعی که به بحث آن می‌پردازد مُتَعَلَق مشخص و معینی را فرض کند و نسبت به آن حتی یک صورت مناسب عقلانی[1] نیز در نظر بگیرد و البته عملاً نیز چنین باید باشد. با این‌حال، فلسفه با نوعی مشکل زیربنایی اجتناب‌ناپذیر روبه‌روست و آن اینکه در هر صورت کار فلسفی نمی‌تواند با یک امر بی‌واسطهٔ محض آغاز شود و چنین ادعایی کاملاً نادرست خواهد بود.

۲- در وهلهٔ اول، فلسفه را می‌توان ملاحظاتی دربارهٔ متعلق‌های مختلف تفکر تعریف کرد ولی اگر بگوییم که انسان به سبب تفکر خود از حیوان متمایز می‌شود و فقط موجودی را می‌توان انسان دانست که قادر به تفکر باشد، باز از آنجا که فلسفه صرفاً نوع خاصی از تفکر است و آن به صورت شناسایی و وقوف درمی‌آید، به ناچار این تفکر را باید از آن «ناطقیتی» که فصل ممیز انسان است، متفاوت دانست. به‌هرترتیب، در تصور متداول با اینکه تفکر صورت واحدی دارد ولی تعدادی از متفکران آن را به معنای عام کلمه از فلسفه متمایز می‌دانند و این تمایز را از این جهت توجیه می‌کنند که در ابتدا تفکر نزد انسان صورت فلسفی ندارد، بلکه بیشتر به صورت احساس و ادراک و غیره بروز می‌کند و اینها کاملاً با تفکر فلسفی متفاوت‌اند.

توضیح: هگل عقیده دارد که چنین تصوری نوعی پیش‌داوری سابقه‌دار است و کاملاً جنبهٔ پیش پاافتاده دارد، با اینکه به‌هرحال باید آن را در نظر داشت. می‌توان تصور کرد که این نوع نظرگاه بیشتر در عصر جدید پیدا شده است، آن هم موقعی که گفته شده احساس کردن با تفکر داشتن بسیار متفاوت است و آن دو عمیقاً با هم تقابل دارند و کلاً

---

1. Begriff

تفکر می‌تواند احساس و عاطفهٔ دینی[1] را تحریف و ضایع کند و دین و دینداری به تفکر مربوط نمی‌شوند و هریک جایگاه دیگری دارد. امروزه، با جدا کردن این دو مطلب، معمولاً فراموش می‌شود که انسان تنها موجودی است که می‌تواند دین داشته باشد، در صورتی که حیوان نه دین دارد و نه به اخلاق و حقوق و هیچ امر دیگری از این قبیل پای‌بند است. از این لحاظ، باید تفکر را بیشتر به معنای اندیشیدن در نظر گرفت، یعنی صرفاً به صورت فکری که در مورد آن تأمل و دقت شده است. از آنجا که انسان صاحب دین و حقوق و اخلاق است، این خود نشان می‌دهد که تفکر در هر صورت نزد او جنبهٔ بنیادی دارد؛ چنین موجودی نه‌تنها فاقد تفکر نیست، بلکه این تفکر خواه‌ناخواه همیشه به نحو باواسطه یعنی به صورت تأمل و استدلال بروز می‌کند. به نظر می‌رسد که فقط تأمل و تفکر باواسطه است که می‌توان آن را تنها شرط زیربنایی برای شناخت حقیقت در نظر گرفت و فقط آن می‌تواند حرفی برای گفتن داشته باشد. در این زمینه می‌توان از براهین عقلی در مورد وجود خداوند صحبت کرد، با اینکه آنها نیز امروزه مانند سابق موردتوجه قرار نمی‌گیرند. اگر این توضیح هگل را درست فهم کرده باشیم، گویی او استعداد استدلال را همان فعل زیربنایی ذهن انسان می‌داند، یعنی همان «ناطقیتی» که از قدیم فصل ممیز انسان شناخته شده است.

۳- البته هر نوع محتوائی می‌تواند شعور ما را پر کند و اهداف و غایات و اموری از این نوع را در ما به وجود آورد. اینها تماماً صورت‌هایی از تفکر و تصورات هستند که در ما پدید می‌آیند، اعم از اینکه واقعاً ادراک شده باشند یا فقط به‌صورت نظری چنین تصور شوند. در هر صورت، ما با مجموعه‌ای از افکار سروکار داریم که به‌عنوان تفکرات محض گاهی حتی فاقد اضافات غیرضروری هستند که در ذهن ما به وجود می‌آیند. محتوای متعلق شعور ما در قالب یکی از این صور و یا با مشارکت بعضی از آنها با یکدیگر تشکیل می‌شود، ولی بعد خواه‌ناخواه تعنیات این صور بر آن محتوا اضافه می‌شوند، به نحوی که براساس هر یک از آنها یک متعلق جزئی خاص که گویی خود را فی‌نفسه بنیان نهاده است، تشخص پیدا می‌کند و نوعی محتوای متفاوت قلمداد می‌شود.

---

1 . Sentiment religieux

توضیح: با اینکه تعینات احساس و شهود و میل و اراده و غیره به‌سبب اینکه به شعور درمی‌آیند کلاً ادراکات نامیده می‌شوند، به‌نحوی می‌توان گفت که فلسفه معانی و معقولات و به سخن دقیق‌تر تصورات را جایگزین این ادراکات کرده است. این نوع ادراکات صوّر مجازی و استعاری معانی و تصورات تلقی می‌شوند، ولی از آنجا که خود ادراکات هنوز در اختیار هستند اهمیّت آنها را برای تفکر یعنی معانی و تصورات نمی‌توان معلوم کرد، چه آن دو خیلی با هم متفاوت به نظر می‌رسند و این چیزی است که فهم فلسفی از امور دانسته می‌شود. در این مورد باید گفت که تصورات کلاً هم معانی و هم پوششی از مواد متداول حسّی یا حتی ذهنی دارند و ما آنها را با هم خلط می‌کنیم. در فهم فلسفی، گویی گاهی حوصله نداریم که معنی و تصور را صرفاً در ادراک معین خاصی بیابیم و ناگزیر می‌گوییم که «نمی‌دانم دربارهٔ این موضوع چه فکری بکنم». منظور اینکه در فلسفه ما میل داریم به یک ادراک شناخته‌شده رجوع کنیم. در حدّ شعور، به نظر می‌رسد که یک ادراک معین را از قلمرو خاص و آشنای آن دور کرده‌اند و آن را کاملاً به قلمرو تصورات انتقال داده‌اند، به‌گونه‌ای که گویی دیگر نمی‌توان منشأ آن را تعیین کرد و به‌همین دلیل ما آنها را امور واضح و شناخته‌شده‌ای می‌دانیم؛ اموری که به‌خودی‌خود واضح هستند.

۴- در مورد شعور مشترک، فلسفه از ابتدا باید ما را نسبت به نیازی که در مورد شناخت آن داریم، آگاه کند. اما در مورد متعلق‌های دینی و حقیقت به نحو کلی، فلسفه باید استعداد خود را در شناخت آنها نمایان سازد و تمایز میان امور مختلف را توجیه کند (هگل برای این بند توضیح نیاورده است).

۵- برای اینکه در مورد این تمایز به‌توافق برسیم، باید در معنائی که به شناخت فلسفی مربوط می‌شود، تأمل کنیم. نظر متداول این است که این نوع معنی، هر چند روشنایی خاصی دارد، اکتسابی است. این گفته را باید پیش‌داوری نادرست دیگری تلقی کرد، زیرا آنچه در شناخت ما در مورد رخدادها و حالات عاطفی و نظرها و ادراکات و غیره دیده می‌شود باز هم نوعی تأمل است، یعنی در تمام موارد حالات انفعالی و ادراکات ما خواهناخواه به سوی معانی سوق پیدا می‌کنند و به معانی مبدل می‌شوند.

توضیح: از آن جهت که فلسفه فقط از تفکر برای صور خاص متعلق خود استفاده می‌کند، به صورت طبیعی این تصور در مورد آن به وجود می‌آید که فلسفه صرفاً انتزاعی است و در آن به تفاوت‌های انضمامی میان امور توجه نمی‌شود. این نکته در جهت معکوس نقدی است که در مورد فهم فلسفی به آن اشاره کردیم. باز به این دلیل نیز فلسفه اغلب مورد تحقیر قرار می‌گیرد، آن هم از سوی افرادی که هیچ کوشش نمی‌کنند به مطالعهٔ آن بپردازند و تصور می‌کنند که به‌صورت طبیعی به هر مطلبی که احتمالاً در فلسفه دیده می‌شود، وقوف دارند. البته اگر آنها در یک فرهنگ رسمیِ متداول متولد شده باشند کلاً قادر به توجه به فلسفه، خاصه در مورد احساس دینی، هستند و می‌توانند در مورد فلسفه قضاوت کنند. در توضیح این موضوع مثالی می‌آوریم و آن اینکه برای استفاده از کفش باید نحوهٔ این استفاده را یاد گرفت؛ هر کسی که پا دارد به کفش هم احتیاج دارد. فقط در فلسفه است که اغلب تصور می‌رود تمرین کردن و یاد گرفتن ضرورتی ندارد. این تصور به‌سهولت رواج پیدا می‌کند و در عصر حاضر بر آن صحّه گذاشته می‌شود، آن هم اغلب با قائل شدن به شناخت بی‌واسطه و شهودی.

۶- باید دقیقاً فهمید که فلسفه جز همان محتوائی که خود در قلمرو روح تولید می‌کند و به آن حیات می‌بخشد چیز دیگری نیست. جهان خارجی و جهان درونی شعور هر دو محتوائی دارند که واقعیت نامیده می‌شوند و بی‌واسطه‌ترین شعوری که از این واقعیت به دست می‌آید تجربه تلقی می‌شود. هر آنچه از طریق تجربه حاصل می‌شود جنبهٔ پدیداری دارد که زودگذر و بی‌اهمیت است و نمی‌توان اساساً آن را واقعیت نامید. فلسفه فقط به سبب صورت خاص خود از حالت شعورهای دیگر متمایز می‌شود و ضرورت دارد که خود را با واقعیت و تجربه مطابقت دهد. این مطابقت را حتی می‌توان در فلسفه یک ضابطهٔ خارجی در مورد شناخت حقیقت تلقی کرد. در ضمن باید دانست که هدف نهایی فلسفه تحقق بخشیدن به همین مطابقت از طریق شناخت است و نیز هماهنگ کردن شعور آگاه با آنچه واقعیت دانسته می‌شود.

توضیح: هگل بیان می‌کند که در پیش‌گفتار کتاب حقوق خود (صفحهٔ ۱۹) مطلبی با این مضمون می‌توان یافت: «هر آنچه عقلانی است واقعی هم است و هر آنچه واقعی است عقلانی است». به عقیدهٔ او، این عبارت ساده موجب تعجب عدهٔ زیادی شده است

و آنها ضمن انتقاد اظهار کرده‌اند که چنین گفته‌ای نه جنبهٔ فلسفی دارد و نه جنبهٔ دینی. به عقیدهٔ هگل، لازم نیست از این لحاظ به دین اشاره بکنیم، زیرا براساس احکام جزمی دین این اعتقاد وجود دارد که خداوند حاکم بر عالم است و همین مطلب گفتهٔ فوق را تبیین می‌کند. ولی از لحاظ فلسفی مسئله طور دیگری مطرح می‌شود. اول باید فرض کرد که در نظرگاه افراد فرهیخته نه‌تنها خداوند واقعاً وجود دارد بلکه واقعی‌ترین وجود است، یعنی خداوند تنها وجود حقیقی است. همچنین به لحاظ صورت امور باید گفت که قسمتی از موجود ــ به‌عنوان کلی ــ پدیداری و فقط قسمت دیگری از آن واقعی است. در زندگی عادی هر اندیشه‌ای که صرفاً به نحو ذهنی به شعور خطور پیدا می‌کند، خطا نامیده می‌شود ولی هر موجودی ــ حتی اگر کاملاً گذران و بی‌اعتبار باشد ــ واقعی تلقی می‌شود. به‌هرحال، باید دانست که موجود غیرضروری فقط جنبهٔ امکانی خاص دارد و باید در همان حدّ در نظر گرفته شود. هگل در منطق خود آن امکان را فقط نوعی واقعیت غیرمؤثر دانسته است. از جهتی، در مقابل واقعیت امر عقلی توجه به معانی و آرمان‌ها قرار می‌گیرد که می‌توانند لیاقت و قابلیت اخذ واقعیت را داشته باشند، هرچند هنوز در کسبِ بالفعل آن واقعیت بسیار ناتوان‌اند. بیشتر همان فاهمه است که تمایل دارد امر واقعی را از امر مثالی (معنائی) متمایز کند و از این جهت به مفهوم «تکلیف[1]» توجه می‌کند که آن نیز در قلمرو اخلاق و سیاست کاربرد دارد، مثل این است که گفته شود جهان باید منتظر آن نوع شناختی باشد که براساس آن بتوان فهمید این جهان چگونه باید باشد یا چگونه نباید باشد. اگر جهان آن‌طور بود که می‌بایستی باشد، چه انتظاری از تکلیف باقی می‌ماند؟ ولی در قلمرو علمِ فلسفه انحصاراً نمی‌توان به این مطالب اکتفا کرد. فلسفه فقط با معنی سروکار دارد که به لحاظ «تکلیف» هم فاقد قدرت نیست. به عقیدهٔ هگل، گفته‌های ظاهراً مبتنی بر تکلیف جنبهٔ سطحی و خارجی دارد.

۷ـ چون تأمل به نحو کلی در درجهٔ اول به اصل و آغاز فلسفه مربوط است بیشتر در دوره‌های اخیر، یعنی از دورهٔ اصلاحات لوتری به بعد، به استقلال و شکوفایی خاصّ خود رسیده است. در ابتدا ــ مثلاً در یونان باستان ــ فلسفه فقط به انتزاعیات تمایل نداشته بلکه بلافاصله به مادهٔ ظاهری جهان پهناور پدیداری توجه می‌کرده است. عنوان فلسفه

---

1 . Devoir

به تمام شناخت‌هایی داده می‌شده که به مقیاس غیرمتغیرهای کلی توجه داشته و عالمی را مطالعه می‌کرده‌اند که در اقیانوس وسیع جزئیات فردی قرار می‌گرفته است؛ یعنی در درجهٔ اول توجه به ضرورت و قوانین احتمالی ثابتی بود که در مجموعهٔ امور صرف امکانی وجود دارند و بعداً سعی می‌شد بتوان محتوائی برای شهود و ادراک خاصی در مورد جهان خارجی و عالم درونی و طبیعت و روح و قلب آدمی پیدا کرد.

توضیح: اصل تجربه متضمن تعیّنات بسیار مهمی است و وقتی لازم باشد بر محتوای خاصی از آن تأکید شود و آن مورد قبول قرار گیرد انسان باید کاملاً حضور ذهن داشته باشد و توجه کند که آیا این محتوا با آن یقین[1] خاصی که مورد نظر است، مطابقت می‌کند یا نه. حضور او حتی می‌تواند با حواس خارجی او باشد یا به نحو ذهنی و آگاهی ذاتی خود. این اصل با آنچه امروز ایمان گفته می‌شود و از طریق دانشی بی‌واسطه یا با نوعی الهام خارجی و خاصّه الهام درونی به‌دست می‌آید، مطابقت می‌کند. مجموعهٔ این علوم که امروزه فلسفه نامیده می‌شود در ابتدای تشکل خود تجربی بوده است. آنچه در ابتدا مورد جستجو بود همان قوانین و قضایای کلی و در نهایت نظریهٔ عمومی بود. هوگو گروتیوس[2] با مقایسه‌های تاریخی متقابل در مورد ملل و با توسل به نوعی استدلالِ کاملاً متداول موفق شده بود اصول کلی‌ای را برقرار کند که می‌توان آنها را فلسفهٔ حقوق عمومی نامید. در فرهنگ انگلیسی نیز اصطلاح فلسفه معنای خاصی پیدا کرده است، مثلاً نیوتن را بزرگ‌ترین فیلسوف نامیده‌اند و یا گاهی بعضی از آلات و ادوات از جمله حرارت‌سنج[3] و فشارسنج[4] و وسایل دیگری از این قبیل را آلات و ادوات فلسفی نامیده‌اند، در صورتی که فلسفه صرفاً با تفکر سروکار دارد. (هگل حتی در زیرنویس صفحهٔ ۳۴ متن فرانسهٔ کتاب ــ به اعلان‌های تجاری در انگلستان اشاره می‌کند که در آنها لفظ فلسفه در چنین معنائی به کار رفته است). در دوره‌های جدیدتر، علوم سیاسی که رواج بیشتری یافته‌اند نیز فلسفه

---

1 . Gewisheit

2 . Grotuis (H.) (1583-1645)

حقوقدان هلندی. عنوان کتاب معروف او *دربارهٔ حق جنگ و صلح* است که نوعی مقدمهٔ حقوق بین‌المللی است.

3. Thermomètre

4. Baromètre

نامیده شده‌اند، در حالی که در آلمان به‌صورت عادی آنها را اقتصاد سیاسی می‌نامند. (باز در همان زیرنویس آورده شده است که سیاستمردان انگلیس معمولاً اصول کار خود را در اقتصاد و غیره فلسفه می‌نامند).

۸- شناخت تجربی در قلمرو خاص خود اعتبار دارد و رضایت‌بخش است، ولی باید دانست که نوع دیگری از موضوع‌ها نیز وجود دارد، مانند آزادی و روح و خداوند که از طریق تجربهٔ حسی مورد بحث قرار نمی‌گیرند. البته لفظ تجربه فقط در مورد حسی به کار نمی‌رود بلکه مثلاً به‌عنوان تجربهٔ درونی و غیره نیز می‌توان آن را مطرح کرد. ولی در موضوعاتی چون آزادی و روح و خداوند ناگزیر باید به جنبهٔ نامتناهی نیز توجه کرد.

توضیح: از قدیم نظریه‌ای وجود داشته که به ارسطو منسوب می‌شده است و آن اینکه «هیچ‌چیز در فاهمه نیست که قبلاً در حس نبوده باشد.[1]» در اینجا منظور همان تجربهٔ حسی است. ولی به عقیدهٔ هگل در فلسفه نمی‌توان به این نظریه اکتفا کرد و شاید بهتر است گفته شود که «هیچ‌چیز در حس نیست که قبلاً در فاهمه نبوده باشد.»[2] در واقع، باید قبول کرد که بیش از هر چیز «عقل[3]» و به نحو عمیق‌تر «روح» است که علت عالم است. منظور اینکه احساس‌هایی چون حق و اخلاق و دین بر تجربه‌ای ابتنا دارند که ریشهٔ محتوائی آن در تفکر است.

۹- عقل به نحو ذهنی و درون‌ذات خواهان این است که رضایت آن به لحاظ اصولی تأمین شود، یعنی بتوان برای آن جنبهٔ ضروری موضوع را معلوم کرد. در «جنس» علومی که قبلاً از آنها صحبت کردیم، از یک طرف، عنصری که متضمن «نوع» آنهاست به‌خودی‌خود نامتعیّن به نظر می‌رسد و به نحو لِنفسه با امور جزئی‌ای که در آن علوم مورد بحث هستند، ارتباطی ندارد؛ یعنی نوع کلی آن علم و متعلق آن فقط به‌صورت خارجی یکدیگر را همراهی می‌کنند. از طرف دیگر، در هریک از این علوم کار به نحو بی‌واسطه یا براساس فرضیه‌ای آغاز می‌شود و در مورد این نیز نیازی برای جلب رضایت آن علم دیده نمی‌شود؛ بیشتر در تفکر نظری و فلسفی است که چنین نیازی دیده می‌شود و افزون بر

---

1. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu (لاتین)

2 . Nihil est in seusu quod non fuerit in intellectu (لاتین)

3 . Nūs (یونانی)

صور اصولی متداول، در این نوع از علوم صور خاصی هم وجود دارند که می‌توان آنها را تصورات کلی[1] نامید.

توضیح: رابطهٔ علوم نظری با دیگر علوم به‌این ترتیب است که در علوم نظری محتوای تجربی علوم دیگر کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه این علوم معتبر دانسته می‌شوند و مورد استفاده قرار می‌گیرند ولی در عین حال به عناصر کلی علوم و به قوانین و اجناس مختلف آنها نیز توجه می‌شود؛ یعنی وقتی که در فلسفه با مقولات خاص داده‌شده روبه‌رو می‌شویم برای ارزیابی و اثبات آنها به مقولات نوع دیگر هم رجوع می‌کنیم. از این رهگذر، منطق نظری متضمن منطق و مابعدالطبیعهٔ قبلی هم می‌شود، یعنی همان صور و همان مطالب را حفظ می‌کند، ضمن اینکه می‌کوشد آنها را به کمک مقولات دیگر بسط و گسترش دهد. البته باید آنچه را به نحو متداول «مفهوم[2]» گفته می‌شود از تصورات کلی به معنای نظری متمایز کرد. براساس معنای انحصاری «مفهوم» است که بارها و بارها گفته شده است امر نامتناهی را نمی‌توان به وسیلهٔ مفهوم دریافت و به نظر هگل خود این، نوع دیگری از پیش‌داوری‌های رایج است.

۱۰- معنی و حالت شناخت فلسفی نیز به توجیه نیاز دارد، چه آن را به لحاظ اقتضای ضرورتی که در آن وجود دارد، در نظر بگیریم و چه آن را فقط قوه‌ای تلقی بکنیم که به شناخت امور مطلق توجه دارد. به نظر هگل، این خود به نحوی فلسفه است. توضیح تمهیدی ابتدایی دربارهٔ مسائل هیچ‌گاه به اندازهٔ کافی جنبهٔ فلسفی نخواهد داشت و صرفاً نوعی ادعا و حکم یکطرفه ولی به‌ظاهر قطعی خواهد بود که البته در جهت مخالف آن نیز می‌توان با همان قطعیت حکم صادر کرد.

توضیح: یکی از نکات مهم فلسفهٔ نقادی (فلسفهٔ کانت) این است که قبل از ورود به بحث شناخت خداوند به بررسی ذات اشیا و غیره پرداخته می‌شود، یعنی امکانات قوهٔ شناخت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این نحله، قبل از شروع کار، اول باید وسایل و آلات مورد استفاده بررسی و شناخته شوند. اگر آنها ناکافی یا ناکارآمد باشند، همهٔ زحمات به هدر خواهد رفت. به نظر هگل، با اینکه این مطلب بسیار موردتوجه واقع شده است، ولی

---

1 . Notions

2 . Concept

به‌هر صورت بررسی وسایل و آلات شناخت همان بررسی خود شناخت است و شناخت فقط از طریق خود قابل بررسی است. توجه به شناخت قبل از خودِ شناخت همان‌قدر مهمل است که طرح آن مُدَرس قرون وسطی که می‌خواست شنا کردن را قبل از روبه‌رو شدن با خطر ورود به آب یاد بگیرد. راینهولد[1] در مورد فلسفهٔ نقادی به‌خوبی متوجه این نکته بوده و پیشنهاد کرده است که در ابتدا باید فلسفه را با فرضیات و مشکوکات شروع کرد و تا جایی پیش رفت که بتوان مستقیماً به حقایق رسید. ولی با دقت در روش راینهولد مشخص می‌شود که او به نتیجهٔ بسیار مبتذلی رسیده است، زیرا در نهایت باید بررسی‌ها را در یک تعریف کلی خلاصه کرد و گویی دوباره باید همه‌چیز را از ابتدا شروع کرد که همین بر ناکارآمد بودن روش او دلالت می‌کند.

١١– اگر دقیق‌تر بخواهیم نشان دهیم که فلسفه جوابگوی چه نوع نیازی در انسان است، شاید بتوانیم به‌صورت زیر بحث کنیم:

ذهن با اینکه به حس و شهود حسی توجه دارد و از داده‌های آن استفاده می‌کند و به سبب قوهٔ متخیله تصاویر را مورد توجه قرار می‌دهد و به لحاظ اینکه صاحب اراده است به اهداف و غایات خود نظر می‌کند، اما بیشتر ازطریق مقابله با کلّ این صور دریافتی است که می‌خواهد از رهگذر فلسفه صرفاً از آن چیزی لذت ببرد که درونی‌ترین و بنیادی‌ترین جنبهٔ فعالیّت درونی اوست، یعنی تفکر. عملاً، در فلسفه همین تفکر است که متعلق شناخته می‌شود. به این ترتیب، گویی انسان عمیقاً تمایل دارد به خود بازگردد، زیرا اصل و خویشتن محض او همان تفکر است. با این‌حال، در تفکر نیز ممکن است تناقضاتی باشد، یعنی در آن نوعی عدم انسجام نیز دیده شود که آن را مبهم و نامشخص می‌کند و انسان نمی‌تواند خود را به‌تمامه در آن بیابد و گویی باید خود را در غیر خود بیابد. در این مورد نیاز برتری در فاهمهٔ انسان دیده می‌شود که او را به مقابله با آن چیزی وادار می‌کند که با آن روبه‌رو شده است؛ یعنی فاهمه باید سعی کند از تفکر خود صرفنظر نکند و با اینکه از نقص آن آگاه است نسبت به آن وفادار بماند، ضمن اینکه به جستجوی راهی می‌پردازد که بر نقص موجود فائق آید و تعارضات ذهنی خود را مرتفع کند.

---

1 . Reihold (K.L.) (1758-1823)

توضیح: معنی و ماهیت تفکر در دیالکتیک بروز می‌کند، ولی در آن هم از مقولهٔ نفی استفاده می‌شود؛ مثلاً فاهمه علیه آنچه ابتدا در مورد خود تصدیق کرده است باید سخن گوید و همین نیز جنبهٔ بنیادی این منطق است. تفکر با ناامید شدن از پیدا کردن راه حلی برای رفع تناقضات درونی خود به سوی تسکین‌هایی می‌رود که روح احتمالاً از طرق و حالات دیگر می‌یابد. در هر صورت، با این بازگشت فلسفه دیگر نیازی ندارد گرفتار نفرت نسبت به منطق شود. افلاطون از این تجربه آگاهی داشته و نسبت به افکار خود یک حالت جدلی در پیش گرفته بوده است، یعنی کاملاً توجه می‌کرده که دانایی بی‌واسطه تنها صورت انحصاری شعور به حقیقت نیست.

۱۲– ریشهٔ فلسفه در همین نیازی است که به آن اشاره شد، یعنی در شروع آن نوعی تجربهٔ مستقیم و شعور بی‌واسطه دیده می‌شود؛ شعوری که می‌خواهد استدلال کند. به این ترتیب، تفکر تحریک می‌شود و سعی می‌کند نسبت به شعور اولیهٔ طبیعی خود ارتقا یابد، یعنی از رهگذر استدلال براساس حسّ فراتر از حس برود و از آن دور شود و نسبت به آن موضع منفی داشته باشد. آن‌گاه تفکر در مورد خود دقیق می‌شود و به معنی و امکان ذات کلی پدیدارها توجه پیدا می‌کند و در درجهٔ اول می‌خواهد رضایت درونی خود را تأمین کند، یعنی به سوی معنی مطلق و خداوند راهی بیابد. این فعالیّت البته به نحوی انتزاعی است، ولی برعکس آن در علوم تجربی سعی می‌شود که به صورت‌ها غلبه و تسلط یافته شود و غنای محتوائی امور به نحو بی‌واسطه به‌عنوان یک مُتَعَلَقِ ممکنِ صرف مورد استفاده قرار گیرد. همین تمایل موجب می‌شود که تفکر از کلیّت خود خارج شود و همچنین با جدا شدن از آن رضایتی که فقط در درون خود می‌تواند بیابد، وادار می‌شود که به‌گونه‌ای پیشرفت کند و این پیشرفت چیزی جز وقوف به تعینات خود نیست. از طرف دیگر، تفکر سعی می‌کند محتوای خود را آزادانه طبق ضرورت درونی خود نمایان کند.

توضیح: هگل می‌گوید با اینکه بعداً تخصصی‌تر و با جزئیات رابطهٔ میان امر بی‌واسطه و امر باواسطه را به نحوی که در شعور دیده می‌شود، توضیح خواهد داد، ولی لازم است نشان‌داده شود که این دو، اگرچه از هم متمایز به نظر می‌رسند، در واقع نوعی وحدت انفکاک‌ناپذیر دارند. به این ترتیب، شناخت خداوند به صورت کلی جنبهٔ فوق حسی پیدا می‌کند و متضمن نوعی ارتقاء نسبت به شهود حسی می‌شود که البته بعد در برابر آن

نیز موضع منفی به خود می‌گیرد و در نتیجه کاملاً جنبهٔ باواسطه پیدا می‌کند. همین جنبه شروع نوعی حرکت را به سوی یک جنبهٔ دیگر نشان می‌دهد و آن اینکه هر چیزی غیر از آن است که در نقطهٔ آغازین خود بوده است. به‌همین دلیل، شناخت خداوند نسبت به این لحظهٔ تجربی کاملاً مستقل باقی می‌ماند و این دقیقاً همان عامل نفی در بطن این ارتقاست که به استقلال آن شناخت نیز منجر شده است.

هرگاه امر باواسطه را نوعی ادامه تلقی بکنیم و بر این نکته تأکید داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم که فلسفه به نحو ماتأخر منشأ خود را مدیون تجربه است. تفکر به‌صورت ذاتی و به‌خودی‌خود نفی امر موجود بی‌واسطه است، یعنی تفکر جنبهٔ بی واسطه را در خود انعکاس می‌دهد و با این عمل خود را به صورت باواسطه درمی‌آورد، ضمن اینکه از جنبهٔ ماتقدّمی که در خود دارد، استفاده می‌کند. منظور از جنبهٔ ماتقدم همان کلیتی است که وجود فی‌نفسهٔ تفکر را تضمین می‌کند. در هر صورت، کلیّت عامل بروز امر باواسطه است. آن‌گاه تفکر می‌تواند این رضایت درونی را پیدا کند که دربارهٔ جنبه‌های جزئی امور حالت بی‌تفاوتی اتخاذ کند. به این ترتیب است که دین ــ اعم از اینکه پیشرفته یا ابتدایی باشد ــ به لحاظ صوری همیشه مورد انتقاد قرار گرفته است. صوّر اولیهٔ فلسفه نیز وضع کاملاً مشابهی داشته‌اند (مثلاً بحث «وجود» در مکتب ایلیائیان یا مسئلهٔ «صیرورت» نزد هراکلیتوس و غیره همواره مورد انتقاد بوده است). در فلسفه‌های تحول‌یافته نیز می‌توان دید که بیشتر در مورد قضایا و تعینات انتزاعی است که نوعی وقوف حاصل می‌شود، مثلاً دربارهٔ موضوع‌هایی از قبیل «مطلق» یا اینکه «همه‌چیز را می‌توان به یک اصل برگرداند» و یا «وحدتی میان جنبهٔ درون‌ذات و برون‌ذات ممکن است وجود داشته باشد» یا اینکه «همیشه همان قضایا در آنچه مربوط به امور جزئی است» تکرار می‌شود.

با توجه به اولین صورت کلیت انتزاعی که در تفکر پیدا می‌شود، می‌توان گفت که پیشرفت فلسفه به سبب تجربه‌های اولیهٔ آن بوده است. البته نمی‌توان فراموش کرد که علوم تجربی نیز واقعاً به ادراکات امور جزئی پدیداری وابسته نبوده‌اند، بلکه آنها نیز در ابتدا بیشتر از طریق تفکر موضوع‌های خاص مورد بررسی خود را یافته‌اند. فلسفه، با کشف تعاریف کلی و آگاهی از «اجناس» و قوانین، ماده‌ای را که در ابتدا فقط حالت جزئی آن قابل شناخت دانسته می‌شده است، به‌مرور آمادهٔ بررسی کلی کرده و از این رهگذر تفکر

نیز وادار شده است بیشتر در جهت تعیّنات انضمامی حرکت کند و محتوای آنها را مورد شناخت قرار دهد، یعنی تفکر در واقع جنبهٔ بی‌واسطه را بیش از پیش از داده‌های حسی سلب می‌کند. به‌طور کلی، اگر فلسفه پیشرفت خود را تا حدودی مدیون علوم تجربی است، در عین حال، آن هم ذاتی‌ترین صورت آزادی خود را به نحو ماتقدّم در مورد متعلق‌های علوم اِعمال کرده و تفکر برهانی را در مورد ضرورت حاکم بر عالم جایگزین تصدیقات غیرضروری شناخت تجربی حصولی کرده است، به نحوی که در واقع فقط فلسفه بوده که عمیقاً استقلال تفکر را تأمین کرده است.

۱۳- معمولاً براساس نوعی تاریخ خارجی است که مبدأ حرکت و سیر تحول و پیشرفت فلسفه گزارش داده می‌شود. در این صورت، درجات تحولی «معنی» را ظاهراً براساس توالی امور غیرضروری بیان می‌کنند و موقع لزوم به اصول متفاوت و پیشرفت‌هایی اشاره می‌کنند که در فلسفه‌های مختلف می‌توان آنها را ملاحظه کرد. مؤلفه و عامل سازندهٔ این اثر هزاران‌ساله در واقع روحی است زنده و منحصربه‌فرد که به سبب طبیعت فکرکنندهٔ خود باید از آنچه که هست، خودآگاهی بیابد و این خودآگاهی را به یک مُتَعَلَّق تبدیل کند که برحسب ماهیت خاصی که دارد به مرتبهٔ بالاتر ارتقا می‌یابد. تاریخ فلسفه، که در آن به‌ظاهر از فلسفه‌های مختلف بحث می‌شود، در واقع فقط از یک فلسفهٔ واحد سخن می‌گوید که در پیشرفت آن درجات بسیار گوناگونی دیده می‌شود، از جمله اصول جزئی هریک از نحله‌ها که در ضمن یکی از آنها شاخص آن نحله قلمداد می‌شود. در هر صورت کلّ آنها شاخه‌ها و تقسیمات یک فلسفهٔ واحد مستقل به حساب می‌آیند که در سیر زمان پیشرفت می‌کند. آخرین فلسفه‌ای که به وجود می‌آید نتیجهٔ تمام فلسفه‌های قبلی است و باید خواه‌ناخواه شامل تمام اصول آنها باشد، البته اگر خود به اندازهٔ کافی اصالت داشته باشد که در این صورت باید پیشرفته‌تر و انضمامی‌تر از تمام فلسفه‌های قبلی باشد.

توضیح: با توجه به فلسفه‌های متنوع، براساس نحوهٔ تشکل هر یک از آنها باید بتوان جنبهٔ کلی را در تک‌تکِ جنبه‌های جزئی تشخیص داد. امر کلی که به‌شکل صوری در کنار امر جزئی قرار گرفته است خود نیز حالت امر جزئی را پیدا می‌کند. اگر در مورد حیات روزمرهٔ خود به چنین نکاتی توجه بکنیم، آناً در این زمینه به عدم انسجام آنها حکم

خواهیم کرد. این وضع را می‌توان با کار کسی مقایسه کرد که مثلاً خواهان میوه است ولی گیلاس و گلابی و انگور و غیره را میوه نمی‌داند و این‌طور استدلال می‌کند که اینها خود «میوه» نیستند. منظور اینکه اگر تصور شود که هر فلسفهٔ جزئی خاصّ خود «فلسفه» نیست و بعد بر این اساس استدلال شود که اصلاً فلسفه‌ای وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، این تصورِ درستی نخواهد بود. زیرا می‌توان حتی فلسفه‌ای را که اصول آن کلی است در کنار فلسفه‌ای گذاشت که اصول آن جزئی است و بر این اساس به‌راحتی نشان داد که در هر صورت در فلسفه نظرهای مختلفی وجود دارد.

۱۴- بسط و پیشرفت تفکر که در تاریخ فلسفه تحقق می‌یابد در نفس فلسفه نیز انعکاس پیدا می‌کند، ولی با این‌حال فلسفه نسبت به جنبهٔ تاریخی خارجی خود مستقل و آزاد است. تفکر آزاد و حقیقی فی‌نفسه انضمامی است، ولی در عین حال نه‌تنها صرف «معنی» است، بلکه حتی می‌توان آن را در کلیّت تام خود به لحاظی معنای مطلق نیز تلقی کرد. علم مطلق به نحو ذاتی کاملاً یک «نظام» است، زیرا امر انضمامی حقیقی فقط موقعی می‌تواند وجود داشته باشد که خود پیشرفت و بسط پیدا کند، آن هم با افزایش دریافت‌ها و حفظ وحدت و تمامیت خود. چنین چیزی نیز تحقق نمی‌یابد مگر اینکه به تفاوت‌های خود تعیّن ببخشد و همین مقوّم ضرورت و در عین حال اختیار آزاد کل آن است.

توضیح: یک فلسفه بدون اینکه نظامند شود جنبهٔ علمی پیدا نمی‌کند و فقط بیانی از یک حالت ذهنی و درون‌ذات باقی می‌ماند و محتوای آن نیز غیرضروری و صرفاً امری ممکن خواهد بود. یک محتوا فقط به‌عنوان مرحله‌ای از یک تمامیّت می‌تواند خود را توجیه کند وگرنه ادعایی بیش نخواهد بود و پایه و اساسی نیز نخواهد داشت و بیشتر نوعی یقین ذهنی درون‌ذات خواهد ماند. در تعداد زیادی از نوشته‌های فلسفی به همین نوع بیان، یعنی بیان مبتنی بر مجموعه‌ای از باورها و تصورات اولیه اکتفا شده است. در کاربرد اصطلاح «نظامند» در مورد فلسفه منظور این نیست که آن فلسفه با یک اصل مشخص و معین محدود شده و از بقیه متمایز گردیده است. برعکس، منظور این است که یک فلسفهٔ حقیقی باید کلیهٔ اصول جزئی را نیز شامل شود.

۱۵- هریک از قسمت‌های فلسفه کلّ فلسفه را تشکیل می‌دهد؛ این امر مشابه دایرهٔ فی‌نفسه است که در خود بسته شده است. با این‌حال، معنای فلسفه در یک تعیّن مشخص جزئی نیز قابل تشخیص است. به‌همین دلیل، این دایره که به‌خودی‌خود تمامیتی را تشکیل می‌دهد از حدود عناصر جزئی خود تجاوز می‌کند و جوّ و فضای جدیدی را به وجود می‌آورد. کلّ اینها نشان‌دهندهٔ دایره‌ای در میان دایره‌های دیگر است که هریک از آنها مرحله و لحظهٔ ضروری‌ای را در بسط و گسترش فلسفه نمایان می‌کند، به‌طوری که نظام اجزای جزئی آنها مقوّم معنای کلّ آنهاست که در هریک به نحو جزئی دیده می‌شود (این بند توضیح داده نشده است).

۱۶- در یک دایرةالمعارف، علم در بسط و گسترش جزء به جزء عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن گزارش داده نمی‌شود، بلکه فقط به آوردن نکات لازم مقدمات و مفاهیم جزئی خاصّ آن اکتفا می‌شود. البته همین جنبه ابهام اجتناب‌ناپذیری را موجَب می‌شود.

توضیح: دانستن اینکه در تشکل یک علم خاص چه تعداد تقسیم‌بندی ضروری است هیچ‌گاه دقیقاً مشخص نیست، زیرا هیچ قسمتی به‌تنهایی نمی‌تواند مستقل و مجزا باشد و باید در تمامیتی قرار بگیرد، والّا جنبهٔ حقیقی پیدا نخواهد کرد. منظور اینکه کلّ فلسفه حقیقتاً یک علم را تشکیل می‌دهد، ولی همچنین می‌توان آن را مجموعه‌ای از علوم جزئی نیز تلقی کرد. آنچه یک دایرةالمعارف فلسفی را از یک دایرةالمعارف عادی متمایز می‌کند این است که در دایرةالمعارف عادی مجموعه‌ای از علومی قرار دارند که به نحو غیرضروری و به لحاظ صرف تجربی در کنار هم گذاشته شده‌اند و در میان آنها رشته‌هایی دیده می‌شود که فقط اسماً علمی هستند و در واقع چیزی جز مجموعه‌ای از شناخت‌های مختلف نیستند. وحدتی که بر این نوع مجموعه‌های علمی حاکم است صرفاً خارجی است، زیرا اصلاً مجموعهٔ آنها از نوع خارجی است و ترتیب آوردن آنها یکی بعد از دیگری حالت منسجمی ندارد. ولی در دایرةالمعارف فلسفی ما با مجموعه‌ای از شناخت‌ها سروکار نداریم، مثلاً طوری که در رشتهٔ زبانشناسی[1] دیده می‌شود. این دایرةالمعارف همچنین به‌هیچ‌وجه از نوع مجموعه‌ای نیست که صرفاً برحسب قرارداد تشکل یافته است، به‌طوری که مثلاً

---

1. Philologie

در علوم نَسَب‌شناسی[1] و شجره‌نامه‌های خانوادگی مطرح می‌شود. البته بعضی از علوم هستند که افزون بر جنبهٔ تحصلی یک ریشه و اساس عقلانی محکم نیز دارند که این جنبه به نحو اخص در فلسفه دیده می‌شود. عنصر تحصلی این نوع از علوم انواع مختلف دارد. گروهی که مبنا و ریشهٔ آنها فی‌نفسه عقلانی است ولی جنبهٔ امکانی نیز دارند، خاصّه موقعی که در آنها امر کلی باید در مورد امور فردی و واقعیت تجربی به کار رود. جنبهٔ عقلانی در این علوم به فلسفه مربوط می‌شود، ولی در مورد تغیّرات و امور ممکن صرف دیگر نمی‌توان به مفاهیم اکتفا کرد و باید به دلایل نوع دیگر هم نظر داشت. در علوم قضایی و یا در نظام مالیات مستقیم و غیرمستقیم تصمیم‌گیری‌های نهایی لازم می‌آید که خارج از مشخصات فی‌نفسه و لِنفسهٔ مفاهیم است، بلکه کاملاً به‌مطالب اضافی رجوع می‌شود. همچنین اگر طبیعت را به‌صورت کلی و مستقل در نظر بگیریم، ناگزیر در آن جنبهٔ غیرضروری نیز پیدا خواهیم کرد، مثلاً در تاریخ طبیعی و جغرافیا و طب و غیره و همچنین اموری که جنبهٔ تصادفی دارند و ظاهراً فاقد جنبهٔ عقلانی هستند. شناخت تاریخی تا حدودی وارد این گروه از علوم می‌شود. البته ماهیت تاریخ همان «معنی» است، ولی به لحاظ پدیدارهای ممکن غیرضروری که در آن دیده می‌شود این «معنی» بیشتر در ارتباط با اختیار آزاد انسانی مطرح می‌شود.

این علوم تا وقتی که تعیّنات خود را غایات ندانند و امور این‌جهانی را به امور فوق طبیعی مربوط نکنند، تحصلی تلقی می‌شوند. علومی که اصول شناختی دارند و از یک طرف در آنها می‌توان به استدلال متوسل شد و از طرف دیگر باید به احساس و ایمان و مرجعیت افراد متخصص و غیره رجوع کرد. در اینجا همچنین باید از نوعی فلسفه سخن گفت که بر انسان‌شناسی[2] و امور درونی مبتنی است. نیز باید گفت که ممکن است فقط ظاهر گزارشِ علمی به‌صورت تجربی باشد و نحوهٔ بیان مطالب براساس شهود ذهنی نظم و ترتیب یافته باشد. در این جنبهٔ تجربی، که پدیدارهای متنوع کنار هم دیده می شوند، اگر بتوان جریانات و شرایط غیرضروری خارجی را حذف کرد، آن‌گاه روح کلی علم

---

1. Héraldologie
2 . Anthropologie

مشخص می‌شود و براساس آن می‌توان هوشمندانه جنبهٔ عقلی علوم طبیعت و همچنین جریانات کلی عالم انسانی را تعیین کرد.

۱۷– در مورد شروع فلسفه به نظر می‌رسد بتوان گفت که فلسفه نیز کار خود را مانند تمام علوم دیگر آغاز می‌کند، یعنی با مفروض دانستن جنبهٔ ذهنی و درون‌ذات برای موضوع خاص آن را متعلق تفکر خود قرار می‌دهد، همان‌طور که در علوم دیگر مثلاً با مفروض دانستن مکان یا اعداد کار را شروع می‌کنند. البته در مورد فلسفه باید دانست الزاماً نظرگاهی انتخاب می‌شود که تفکر فی‌نفسه در آن وجود دارد و در واقع آن خود متعلق خویش را می‌سازد. به‌علاوه، این نظرگاه که به‌هر ترتیب بی‌واسطه تلقی می‌شود باید خود را نیز در درون علم به نتیجه و حتی نتیجهٔ نهایی مبدل بکند و خود را در آن بازشناسد و دوباره به ابتدای کار خود بازگردد. به این ترتیب، فلسفه مشابه دایره‌ای به نظر می‌رسد که خط پیرامونی آن به خود بازمی‌گردد و در نتیجه آن نوع آغازی که در علوم دیگر دیده می‌شود در آن وجود ندارد. شروع فلسفه همان فاعل شناساست که اراده می‌کند به تفکر فلسفی بپردازد؛ حتی این هدف انحصاری تنها فعلی است که باید واقعاً وجود داشته باشد تا رضایت درونی خود را فراهم آورد (این بند توضیح ندارد).

۱۸– ممکن نیست بتوان ابتدا گزارشی کلی از یک فلسفه داد، زیرا فقط کلّ آن علم است که «معنی» آن را نمایان می‌سازد و صرفاً همین «معنی» است که تقسیمات آن را مفهوم می‌کند؛ فلسفه خود جز همان معنی مقدمهٔ دیگری در اختیار ندارد. «معنی» همان تفکری است که به‌طور مطلق با خود وحدت دارد و تفکر نیز فعالیتی است که می‌خواهد خود را به نحو لِنفسه در مقابل خویش قرار دهد و در آن، که جنبهٔ «غیر» خود را پیدا کرده، باز خود را بیابد. به این ترتیب، «علم» شامل سه قسمت عمده می‌شود:

ـ منطق، یعنی علم «معنی» فی‌نفسه و لِنفسه

ـ فلسفهٔ طبیعت، یعنی علم «معنی» در صورت «غیر خود»

ـ فلسفهٔ روح، یعنی «معنی» که از صورت غیر خود به خود بازگشته است.

هگل یادآوری می‌کند که قبلاً (دربند۱۵) گفته است تفاوت‌هایی میان علوم فلسفی خاص وجود دارند که چیزی جز تعینات مختلف «معنی» نیستند و باز همان «معنی» است که خود را در عناصر متنوع خویش نمایان می‌کند. در طبیعت چیزی جز «معنی» نمی‌توان

شناخت، البته به نحو خارجی و در صورت «غیر خود». باز همان «معنی» است که در روح وجود دارد و لِنفسه است و در عین حال تمایل دارد بیشتر «فی‌نفسه و لِنفسه» شود. این همان تعینی است که «معنی» در آن ظاهر می‌شود و همچنان جریان پیدا می‌کند. غایت یک علم خاص این است که محتوای خود را به‌عنوان موجود بشناسد و بلافاصله نحوهٔ ارتقای آن محتوا را تضمین کند. دقیقاً نمی‌توان تقسیمات علم را نشان داد، زیرا فقط جنبهٔ کلّ آن است که واجد معنای آن است والّا اجزا به نحو غیرضروری کنار یکدیگر قرار خواهند گرفت، بدون اینکه واقعاً کلّ آن را نمایان کنند. علوم خاصّ را صرفاً براساس وجوه تفارق ظاهری آنها با یکدیگر نمی‌توان از انواع جوهری ثابت «علم» به‌شمار آورد.

در قسمت اول کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی*، همان‌طور که از تقسیم‌بندی قبلی برمی‌آید، بحث منطق عنوان شده که در آن رابطهٔ انفکاک‌ناپذیر منطق و هستی‌شناسی مورد تحلیل قرار گرفته است. اوصاف این رابطه به نحو کلی زیربنای اصلی فلسفهٔ هگل را تشکیل می‌دهد، ولی از آنجا که در فصول قبلی همین کتاب مطالب زیادی در این مورد مطرح شده و در *منطق از نظرگاه هگل*[1] نیز اوصاف خاص منطق هگل به‌صورت مبسوط و همه‌جانبه مورد تحلیل قرار گرفته است، لذا از تکرار آنها در اینجا خودداری می‌شود. در آن کتاب قسمت‌های اصلی فصل اول *دایرةالمعارف علوم فلسفی* نیز تلخیص شده است. نگارنده دو بحث از این کتاب را انتخاب و اقتباس کرده است که به ترتیب در پی آورده می‌شود:

۱- مقدمات فلسفهٔ طبیعت

۲ـ قسمت سوم «فلسفهٔ روح»، یعنی بحث در مورد «هنر، دین و فلسفه».

منبع فارسی:

مجتهدی. ک: نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳

---

۱ . ر.ک. مجتهدی، *منطق از نظرگاه هگل*، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۷.

مقدمهٔ فلسفهٔ طبیعت در «دایرةالمعارف علوم فلسفی»

هگل در ابتدای مقدمهٔ این قسمت بیان می‌کند که رفتار انسان در قبال طبیعت طوری است که گویی با یک امر بی‌واسطه ولی در عین حال کاملاً خارجی سروکار دارد و خود را نیز فردی تلقی می‌کند که می‌تواند طبیعت را به نحو بی‌واسطه احساس کند و نسبت به اشیای خارجی صرفاً غایت به حساب آید. مشاهداتی از این قبیل به پیدایش نظرگاهی در انسان منجر می‌شود که باید آن را غایت‌شناسی[1] متناهی نامید، زیرا براساس آن این فرضیه نزد انسان قوت یافته است که طبیعت فی‌نفسه نمی‌تواند هدف نهایی و مطلق خود باشد. به هر صورت، اگر در ابتدا طبیعت را فقط واجد غایات متناهی بدانیم، به نحو اجتناب‌ناپذیر مجبوریم رخدادهای محتوائی آن را صرفاً ممکنات غیرضروری تلقی بکنیم و آنها را به‌خودی‌خود مهمل و فاقد معنای حقیقی بدانیم. از طرف دیگر، صرف آگاهی از این نوع غایت ـ حتی اگر آن را انحصاراً متناهی بدانیم ـ باز ما را به قبول نظریه‌ای ملزم می‌کند که طبق آن شرایط خارجی «متناهی» مشخص می‌شود، یعنی ما ناگزیر باید به نوعی صورت ذهنی[2] خاص معتقد باشیم که گویی در بطن طبیعت منعکس شده است.

آنچه امروزه علم فیزیک نامیده می‌شود سابقاً فلسفهٔ طبیعت گفته می‌شده است و آن مطالعهٔ نظری و تأمل‌شده‌ای است دربارهٔ طبیعت. فیزیک از یک طرف بررسی‌های خود را

---

1 . Téléologie

۲. در اینجا کلمهٔ Notion به کار رفته که در نظام منطقی هگل اصطلاح بسیار خاصی است و به انحای مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. شاید بتوان آن را گاهی معادل تصور ذهنی و مفهوم انگاشت، ولی منظور هگل نوعی صورت ذهنی خاص است که با توجه به غایت یک امر به ذهن خطور می‌کند. به نظر نگارنده، این اصطلاح را نمی‌توان در تمام موارد یکسان ترجمه کرد و در اینجا شاید اصطلاح «صورت ذهنی» به معنای آن نزدیک‌تر باشد.

از تعیّنات خارجی طبیعت آغاز نمی‌کند و از طرف دیگـر تعینـاتی را کـه بیـرون از طبیعـت انگاشته می‌شوند، به کار نمی‌برد؛ یعنی در علم فیزیک به‌هیچ‌وجه به غایاتی توجه نمی‌شود که خارج از طبیعت تصورپذیر هستند. هدف اصلی علم فیزیک مطالعه و شناخت امر کلـی است، به نحوی که باید فی‌نفسه واجد تعیّن باشد؛ منظور شناخت نیروها و قوانین و اجناس است، یعنی محتوائی که نمی‌توان آن را صرفاً یک تجمع بی‌وجه تلقی کرد، بلکـه بایـد آن را متشکل از گروه‌ها و نظام‌ها و طبقه‌بندی‌هایی دانست که به نحوی سازمان یافتـه‌انـد. از آنجا که فلسفهٔ طبیعت یک نظریهٔ قابل فهم است، متعلق آن همان مؤلفهٔ کلی لنفسه است و آن به لحاظ ضرورت درونی خود در تعیّن خاصی لحاظ می‌شود.

توضیح: هگل اشاره می‌کند که قبلاً در مقدمهٔ کلی کتاب از رابطهٔ فلسـفه بـا تجربـه سخن گفته است. فلسفه نباید فقط با تجربه‌ای که از طبیعت داریم، مطابقت کنـد؛ ادعـای بیشتر آن بر این است که به نحو ریشه‌ای باید شرط زیربنایی علم فیزیک تجربـی دانسـته شود. با این‌حال، باید گفت که جریـان تشـکل و فـراهم آوردن مقـدمات یـک علـم البتـه اهمیت زیادی دارد ولی به‌هرطریق خود آن علم واجد اهمیت بیشتری اسـت. عناصـری را که در اینجا از آنها سخن گفتیم، نمی‌توانیم پایه و اساس علم فیزیک تلقی کنیم ولی ایـن عناصر بر آن صورت ذهنی متکی هستند که نسبت بـه تصـور غایـت آن علـم بـه دسـت آمده‌اند. قبلاً گفته‌ایم که متعلق یک علم باید در جریان فلسفه، براساس تعینات ذهنی کـه از آن وجود دارد، مشخص شود و به‌این ترتیب پدیدارهای تجربی که واقعاً بـا آن مطابقـت دارند، مورد شناسایی قرار می‌گیرند؛ باز در این مورد نیز به سبب ضرورت محتوا نیست کـه به تجربه رجوع می‌شود. همچنین از این لحـاظ اتکـا بـه آنچـه شـهود نامیـده مـی‌شـود، پذیرفتنی نیست زیرا این نوع شهود در واقع چیزی جز درجه‌ای از ادراک نیست و چه‌بسـا جنبهٔ تفننی و رؤیایی نیز دارد و در آن از تشابه و تمثیل استفاده می‌شود که ممکـن اسـت بی‌اعتبار باشند یا اگر هم معنائی پیدا کنند شاکله‌ها و تعینـات را بـه‌طـور خـارجی بـا اشیا انطباق می‌دهند نه به نحو بنیادی.

صورت ذهنی طبیعت: می‌توان گفت که طبیعت همان «معنـی» اسـت کـه تحـت صورت «غیر خود» تشکل یافته و به این ترتیب قابل فهم شده است. مثل این اسـت کـه معنی باید در جهت نفی خود به کار رود و نسبت به خود جنبهٔ خارجی پیدا کند و فقـط بـه

این صورت است که طبیعت دانسته می‌شود. منظور اینکه طبیعت نه‌تنها به نحو خارجی نسبت به «معنی» مطرح است، بلکه همین جنبهٔ خارجی مقوّم آن تعینی است که به‌عنوان طبیعت وجود دارد. در این خارجیت، تعینات مبتنی بر صورت ذهنی از هم جدا می‌مانند و نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت هستند و به‌همین دلیل به نظر می‌رسد که «صورت ذهنی» حالت درونی دارد. طبیعت به لحاظ موجودیت بالفعل خویش هیچ نوع اختیار و آزادی از خود نشان نمی‌دهد، و از یک طرف نشان‌دهندهٔ ضرورت است و از طرف دیگر بر اموری دلالت دارد که صرفاً ممکن و به‌خودی‌خود کاملاً غیرضروری هستند.

توضیح: به نظر هگل، به لحاظ وجود متعیّن و مشخص طبیعت، یعنی به همان سببی که طبیعت دانسته می‌شود، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به آن جنبهٔ الوهیت داد؛ خورشید و ماه و حیوان و نبات و غیره را ـ هرچند از آثار خداوند هستند ـ نمی‌توان بر اعمال و احوال انسان ترجیح داد. البته طبیعت فی‌نفسه به لحاظ «معنائی» جنبهٔ الهی دارد ولی موجود به نحوی که وجود دارد نه‌تنها با «صورت ذهنی» آن مطابقت نمی‌کند، بلکه برعکس گویی در بطن طبیعت نوعی تناقض وجود دارد که هنوز رفع نشده است. خصوصیت اصلی آن همان جنبهٔ سلبی‌اش است و به‌همین سبب قدما به نحو کلی ماده[1] را «غیر وجود[2]» در نظر می‌گرفته‌اند. در همین زمینه همچنین گفته می‌شده است که طبیعت هبوطِ[3] «معنی» به خارج از خود است، زیرا معنی تحت این صورت خارجی با خود انسجام ندارد. فقط نسبت به شعور است که طبیعت یک اصل بی‌واسطه تلقی می‌شود و موجودیت می‌یابد؛ البته شعوری که خود نیز در ابتدا جنبهٔ خارجی داشته و بعد بی‌واسطه شده و به صورت شعور حسّی درآمده است. به‌هرطریق، به سبب اینکه طبیعت در جنبه‌های خارجی خود به نحوی نشانگر «معنی» است، حکمت خداوند در آن مورد تحسین قرار می‌گیرد و باید نیز چنین باشد. لوچیلیو وانینی[4] می‌گفته است که حتی دیدن یک پرکاه کافی است تا بتوان به وجود

---

1 . Matière

2 . Non-Ens (لاتین)

3 . Chute

4 . Vanini (lucillio) (1585-1619)

فیلسوف ایتالیایی که به تهمت بدعت‌گذاری و سحر به مرگ محکوم شد.

خداوند پی برد. به‌همین سبب، به طریق اولی، هر نوع تجلی یا بازنمایی روح حتی اگر جزئی باشد و نیز هر کلام معتبر دلیل بهتری برای شناخت خداوند است تا هر نوع شی مادی در طبیعت. در طبیعت تغیّرات صوّر که گویی بی‌قاعده و تصادفی رخ می‌دهند نوعی گسستگی را نمایان می‌کنند و همچنین به صورت فی‌نفسه از شناخت تصور ذاتی خود محروم می‌مانند؛ طبیعت به بالاترین نقطهٔ اوج خود که برسد همان «حیات» است، ولی این نیز که یک معنای کاملاً طبیعی است در مظان جنبهٔ غیرعقلانی امور خارجی و زندگی فردی قرار می‌گیرد و در تمام مراحل وجودی خود به‌ناچار متضمن فردیتی است که غیر از خود آن است. برخلاف آن، هر نوع تجلی روح متضمن مرحله‌ای است که یک رابطه کلی آزاد با خود دارد. به‌همین دلیل، اینکه امور روحی را پایین‌تر از امور طبیعی در نظر می‌گیرند بر نوعی فهم نادرست از امور طبیعی دلالت می‌کند. وقتی که مثلاً آثار هنری را در سطح پایین‌تر از امور طبیعت قرار می‌دهند، آن هم به دلیل اینکه مادهٔ آثار هنری ناگزیر از خارج گرفته می‌شود که آن نیز فاقد حیات است، کاملاً فراموش می‌کنند که صور معنائی خود حاوی نوعی حیات در سطوح بالاتر هستند و کلاً «صورت» بر «ماده» اولویت دارد. هگل در این مورد به نظام اخلاقی اشاره می‌کند و با اندکی افراط‌گویی، صرف اخلاق را اِعجاب‌آورتر از امور طبیعی می‌داند. به نظر هگل، طبیعت را باید یک نظام واجد درجات در نظر گرفت که هریک از آنها از دیگری ناشی می‌شود و حقیقتی را تشکیل می‌دهد که بسیار نزدیک به درجه قبلی خود است. البته به‌هیچ‌وجه منظور این نیست که تک‌تکِ این امور از دیگری به وجود می‌آیند، بلکه به نحو کلی این جریان نتیجهٔ معنائی است که در بطن طبیعت تضمن دارد. از طرف دیگر، باید این امتیاز را نیز برای طبیعت قائل شد که با وجود جنبهٔ امکانی غیرضروری باز موجودات طبیعی از قوانین سرمدی تبعیت می‌کنند. البته در شعور نیز به لحاظی همین‌طور است، خاصّه اگر اعتقاد داشته باشیم که نوعی مشیّت بر امور درونی حاکم است. وقتی که اختیار در امور اخلاقی تا حدّ شرّ نیز می‌تواند ادامه داشته باشد، در این صورت رفتار انسان اعجاب‌آورتر از حرکت منظم ستارگان و رشد گیاهان است، زیرا آنچه در امور اخلاقی بروز می‌کند از روح ناشی می‌شود نه از ماده.

توضیح: در فلسفه‌های قدیم و حتی در فلسفه‌های جدید طبیعت، انتقال یک امر طبیعی را به یک امر روحی جریانی واقعی تلقی می‌کنند، در صورتی که «خارجیت» مشخصهٔ خاص طبیعت است و در آن به جدایی میان اختلافات قائل می‌شوند، ولی صورت ذهنی دیالکتیک که به درجات توجه دارد و آنها را هدایت می‌کند خود نوعی اصل درونی است. روح که تفکر می‌کند و به مشاهده می‌پردازد باید خود را از معانی مبهم که در حسّ ریشه دارند، رها کند، مثلاً از نظریه‌ای که براساس آن گیاهان و حیوانات و حتی حیوانات برتر از درجات پست‌تر حیات نشأت گرفته‌اند و اموری از این قبیل.

تضادِ معنی: نوعی تضاد در بطن معنی وجود دارد که موجب می‌شود معنی نیز ـ مانند طبیعت ـ نسبت به خود جنبهٔ خارجی پیدا کند. نوعی تناقض در ضرورت صوَر آن دیده می‌شود که از یک طرف ناشی از تعیّن عقلانی آنها در تمامیت امور آلی است و از طرف دیگر به سبب جنبهٔ صرف امکانی در تعیّن خارجی آنهاست. جنبهٔ امکانی بیشتر در مورد امور انضمامی دیده می‌شود که به‌عنوان متعلقات طبیعت، فقط به سبب بی‌واسطه بودن خود، انضمامی هستند. در واقع، امر انضمامی بی‌واسطه بر تعداد زیادی از اوصاف مبتنی است که نسبت به یکدیگر جنبهٔ خارجی دارند و کم و بیش نسبت به هم بی‌تفاوت باقی می‌مانند و به‌همین دلیل ذهن در مراتب پایین و سادهٔ خود به نحو فی‌نفسه آنها را غیرضروری تلقی می‌کند و در حدّ تعیّنات خارجی قرار می‌دهد. عدم قدرت طبیعت در این مورد از این لحاظ است که تعینات صورت ذهنی را بیشتر به نحو صوری حفظ می‌کند و تحقق جزئی را در یک تعیّن خارجی ممکن می‌سازد.

توضیح: معمولاً از غنای نامتناهی و متنوع صور طبیعت و اینکه امور ممکن در نوعی نظم خارجی قرار می‌گیرند، تجلیل می‌شود و اینها گاهی آزادی والای طبیعت و حتی صفت خدایی آن به‌شمار می‌آیند. ولی در واقع عدم قدرت روحی طبیعت موجب پیدایش حدود و مرزهایی برای فلسفه می‌شود. ما برای شناخت امور طبیعت به‌ناچار صورت نوع ثابتی را مفروض می‌داریم که از تجربه ناشی نمی‌شود بلکه جنبهٔ ذهنی دارد و در مورد طبیعت اِعمال می‌شود. البته طبیعت فی‌نفسه یک کلّ ذی‌حیات است. به سخن دقیق‌تر، حرکت آن از مسیر امور متنوع و درجات متفاوت مستلزم این است که معنی خود را به‌عنوان فی‌نفسه وضع کند و وقتی از جنبهٔ بی‌واسطه و خارجی خود رهایی یافت به نحو

زنده به خود تعین انضمامی ببخشد و حیات را به سوی روح سوق دهد. به‌هر ترتیب، «روح» حقیقت و غایت طبیعت و واقعیت «معنی» است.

تقسیمات: معنی از آن حیث که طبیعت است در امور زیر قابل بررسی است:

۱- امور منفرد نامتناهی: وحدت در خارج از این امور قرار دارد ولی بعداً به نحو آرمانی متجلی می‌شود و فی‌نفسه مورد جستجو قرار می‌گیرد. در اینجا ماده و نظام آرمانی آن مطرح است و ما با علم مکانیک سر وکار داریم.

۲- امور جزئی: واقعیت این امور با همان تعیّن صوری حالِ در ماده وضع شده است و نوعی تفاوت در آنها وجود دارد. این تأمل خاصّی است که وجود فی‌نفسهٔ آن تفرد طبیعی امور را تشکیل می‌دهد. منظور علم فیزیک است.

۳- امور درون‌ذات: در این امور تفاوت‌های واقعی صور طبیعی به وحدت معنائی مؤول شده‌اند و گویی خود را بازیافته‌اند و به نحو لنفسه وجود دارند. منظور امور آلی هستند.

اولین قسمت فلسفهٔ طبیعت

هگل اولین قسمت فلسفهٔ طبیعت را به علم مکانیک اختصاص داده که در آن به ترتیب این موضوع‌ها بررسی شده‌اند:

جنبهٔ کاملاً متمایز و انتزاعی طبیعت یعنی «مکان» و «زمان»؛ حالت تفردیافته و رابطهٔ آن با مؤلفه‌هایی چون ماده و حرکت که این را می‌توان مکانیک متناهی دانست؛ صورت ذهنی مادهٔ فی‌نفسه که هگل براساس حرکت آزاد آن را مکانیک مطلق نامیده است. مطابق این تقسیم‌بندی، هگل ابتدا به مسئله مکان و زمان پرداخته است.

مکان: به نظر هگل، تعیّن اولیه و بی‌واسطهٔ طبیعت را نوعی کلیت انتزاعی می‌توان دانست که به لحاظی تصور وجود خارجی آن ـ بدون اینکه جنبهٔ باواسطه پیدا کند ـ نسبت به محتوای خود کاملاً حالت بی‌تفاوت دارد: منظور همان مکان است. مکان نوعی تقارن محض آرمانی است و وجودی خارج از خود و به نحو مطلق ممتد است و فی‌نفسه در آن تفاوتی متصوّر نمی‌شود، یعنی کاملاً متجانس است.

توضیح: هگل می‌گوید که از قدیم همواره مطالب زیادی در ماهیّت مکان بیان شده است، ولی او می‌خواهد در این مورد فقط نظر کانت را یادآوری کند و آن اینکه مکان مثل زمان یک صورت شهود حسّی است. در واقع، عادت بر این است که مکان را یک امر ذهنی درون‌ذات ادراک لحاظ کنیم. اگر در نظر نداشته باشیم که در مفهوم مورد توجه کانت خواه‌ناخواه یک جنبهٔ اصالت معنای درون‌ذات وجود دارد، می‌توانیم در مورد مکان از یک صورت بسیط و نوعی خارجیت بی‌واسطه سخن بگوییم. در واقع، در این مورد نمی‌توان به نقاط مکانی اشاره کرد، آن هم به‌عنوان اموری که مقوّم ماهوی مکان باشند. به‌همین دلیل، در مکان باید به تجانس قائل شد و این تجانس چیزی جز نوعی امکان نیست، ولی همین مکان را متصل به نظر می‌آورد. البته نقطه وجود لِنفسه است و در واقع نفی مکان به حساب می‌آید، با اینکه از طریق مکان وضع شده است. نقطه همچنین آن چیزی است که می‌تواند راه حلی در مورد نامتناهیت مکان نشان دهد. مکان در اصل یک کمیّت محض است، ولی با این‌حال نوعی تعیّن صرفاً منطقی نیست و یک امر بی‌واسطهٔ خارجی است. به‌همین دلیل، باید گفت که طبیعت از یک امر کیفی آغاز نمی‌شود، بلکه کاملاً از یک امر کلّی آغاز می‌شود، زیرا تعیّن آن مانند وجود منطقی یک حالت اولیهٔ انتزاعی ندارد و دارای حالت غیریت خارجی است که جنبهٔ باواسطه پیدا کرده است. مکان به‌عنوان یک صورت ذهنی فی‌نفسه به نحو کلی شامل اختلافات درونی فی‌نفسه نیز است:

الف) مکان با وجود تجانس خود باز شامل ابعاد متمایزی است که کاملاً جنبهٔ نامتعیّن دارند.

توضیح: نباید از رشتهٔ هندسه توقع داشت که ضرورت ابعاد سه‌گانهٔ مکانی خود را تعدیل کند، زیرا هندسه یک علم فلسفی نیست و می‌تواند متعلق مورد بحث خود را از قبل فرض کند و در تعیّنات کلی آن به مکان قائل شود. از طرف دیگر، لازم نیست که در مورد این ضرورت به برهان متوسل شد؛ هندسه خود به آن نوع صورت ذهنی ابتنا دارد که تعیّنات آن در اولین شکل تمایز به نحو سطحی در آن نوع کمیّت انتزاعی قرار می‌گیرند که صرفاً خالی از اشیا و متجانس در نظر گرفته شده است. البته می‌توان گفت که چگونه ارتفاع از طول و عرض و آن دو از یکدیگر متمایز می‌شوند، زیرا آنها به لحاظ

اینکه باید با هم تفاوت داشته باشند، این‌طور نامیده می‌شوند. توجه به جهت مرکز زمین موجب تعیّن دقیق ارتفاع می‌شود، ولی این تعیّن انضمامی به‌هیچ‌وجه فی‌نفسه در ماهیّت «مکان» اثری ندارد. حتی با قبول این تعیّن باز هم نمی‌توان واقعاً به آن دلیل ارتفاع را ارتفاع و یا عمق را عمق نامید. به‌همین ترتیب، به طول و عرض هم اغلب عمق گفته شده است.

ب) با این‌حال، این تفاوت به نحو ماهوی تفاوت معیّن کیّفی است و از این لحاظ:

۱- نفی مکان است، زیرا مکان وجود بی‌واسطهٔ خارج از خود است، یعنی خود آن نوع مکانی است که تفاوت درونی در آن نیست و نقطهٔ خاص در آن وجود ندارد.

۲- نفی به‌هرترتیب نفی مکان است، یعنی آن نیز جنبهٔ مکانی دارد. نقطه به نحو ماهوی همین رابطه را نشان می‌دهد، یعنی اگر از پهلو به آن توجه شود به صورت خط به نظر می‌رسد که همین اولین «غیریت» تلقی می‌شود. خط بعداً به صورت سطح درمی‌آید که از یک طرف نوعی تعیّن انضمامی نسبت به خط و نقطه است ـ یعنی یک سطح به معنای کلی است ـ و از طرف دیگر نوعی نفی است که از مکان کنار گذاشته شده و در ادامه و تمامیّت کل مکان برقرار گردیده و بعد از این نیز واجد یک لحظهٔ منفی شده است. منظور سطحی است که بر یک مکان خاص دلالت می‌کند و آن را از بقیه مجزا می‌سازد.

توضیح: معلوم می‌شود که خط از نقطه‌ها تشکیل نشده است و سطح نیز از خطوط، زیرا خط بیشتر همان نقطه است که خارج از خود قرار گرفته، یعنی به مکان مربوط شده و از پهلو به تصور درآمده است و سطح هم خط است که باز از پهلو به آن توجه شده و خارج از خود قرار گرفته است. نقطه در اینجا مؤلفهٔ اول دانسته می‌شود که جنبهٔ مثبتی پیدا کرده و شروع از آن بوده است. ولی عکس این موضوع را نیز می‌توان درست دانست، یعنی اینکه مکان صرفاً امر مثبت تلقی شود و سطح اولین نفی و خط دومین نفی که به این عنوان با حقیقت خود مطابقت می‌کند و به خود بازگردانده می‌شود و آن‌گاه نقطه تلقی می‌شود. ضرورت این انتقال مانند همان مورد قبلی است که البته در تعریف خارجی نقطه و خط و غیره به ضرورت این انتقال توجه نمی‌شود. با این‌حال، در اولین نوع انتقال به این ضرورت اشاره شده ولی به‌عنوان امری که صرفاً در حدّ امکان خاص می‌توان از

آن سخن گفت، آن هم از طریق تعاریفی از قبیل اینکه خط از حرکت یک نقطه تشکیل می‌شود و غیره.

دیگر اَشکال مکانی که در هندسه مورد مطالعه‌اند انتزاعیات مکانی هستند که در یک سطح یا در یک مکان کاملِ محدود به دست آمده‌اند و مراحل ضروری نیز در آنها ظاهر می‌شود، مثلاً مثلث اولین شکل خط مستقیم است که تمام اَشکال دیگر نیز اگر قرار باشد تعیّن پیدا کنند به آن یا به مربع برگردانده می‌شوند. اصل این اَشکال همان وحدت فاهمه است که تناسب این صور را مشخص می‌کند و براساس روابط برقرارشده شناخت این اَشکال ممکن می‌شود.

ضمن بحث می‌توان در نظر گرفت که کانت وقتی خواسته است بر تعریف یک خط مستقیم تأکید کند آن را کوتاه‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه دانسته و همین را نیز حکم تالیفی قلمداد کرده است. این نظر بسیار عجیبی است که کانت داشته است، زیرا در این صورت مثلاً مفهومی که من (هگل) از «حق» در نظر دارم بیانگر عِظَم نخواهد بود، بلکه یک کیفیت خواهد بود و اصلاً به این ترتیب هر تعریفی به‌ناچار قضیهٔ تألیفی محسوب خواهد شد. تعریف خط مستقیم در ابتدا نوعی شهود و ادراک است و اینکه نزدیک‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه باشد صورت ذهنی آن را تشکیل می‌دهد (همان‌طور که معمولاً در این نوع تعاریف دیده می‌شود). تفاوت اینجاست که صورت ذهنی درشهود وجود ندارد و همین موجب شده که به تعریف نیاز شود. به‌سهولت می‌توان نشان داد که تعریف کانت تحلیلی است، زیرا در آن خط مستقیم به بساطت مؤول شده است و بساطت کمترین تعیّن را نسبت به کمیّت در اختیار ما می‌گذارد و در نتیجه آن کوتاه‌ترین فاصله تلقی شده است.

زمان: «نفی» به‌عنوان «نقطه» به مکان مربوط می‌شود و تعیّنات خود چون خط و سطح را در آن بسط و گسترش می‌دهد. به این ترتیب، برای خود و برای تعینات خود در فضای خارجی هم وجود دارد، ولی در این فضای خارجی فقط به‌عنوان امری که صرفاً وضع می‌شود، وجود دارد؛ این نوع نفی همان زمان است. زمان به‌عنوان وحدت منفی وجودِ خارج از خود، جنبهٔ انتزاعی و معنائی دارد. وجودی غیرقارالذات است و بی‌قراری آن بر هستی‌اش دلالت می‌کند که همان صیرورتی است که به شهود دریافته می‌شود،

یعنی به‌عنوان تغیّرات لحظات محض. گویی زمان با وضع خود درعین حال خود را نفی می‌کند و در اموری تعیّن می‌یابد که نسبت به آن خارجی هستند.

توضیح: زمان مانند مکان یک صورت محض احساس و شهود است؛ نوعی امر حسی است که به معنای متداول به حسّ درنمی‌آید. با این‌حال، تفاوت عینی و شعور ذهنی نسبت به زمان به خود زمان مربوط نمی‌شود و در مورد مکان نیز همین‌طور است. اگر این تعیّنات را در مورد زمان و مکان اِعمال کنیم، اولی حالت عینیّت انتزاعی و برون‌ذات خواهد داشت و دومی حالت ذهنیت انتزاعی درون‌ذات. از طرف دیگر، باید گفت که زمان واجد همان اصلی است که «من» (فاعل شناخت و عمل) واجد آن است.تساوی من با من نوعی شعور به خود محض است، ولی صورت ذهنی و جنبهٔ انتزاعی تام آن همان صیرورت اجتناب‌ناپذیری است که حاکم بر شعور است؛ نوعی وجود فی‌نفسه که خود را به نحو مستمر خارجی می‌سازد. در عین حال، زمان هم مانند مکان حالت متصل دارد، زیرا آن نیز نوعی نفی انتزاعی است که در مورد خودش انجام می‌شود و در این انتزاع هنوز تفاوت واقعی وجود ندارد.

گفته می‌شود که همه‌چیز در زمان تولید می‌شود و آناً از بین می‌رود. اگر این رخدادها را که زمان را پر می‌کنند، انتزاع کنیم و همچنین اشیا را از مکان کنار بگذاریم، فقط زمان و مکان تهی را در اختیار خواهیم داشت که اموری صرفاً انتزاعی هستند و به‌صورت فی‌نفسه وضع شده‌اند و انحصاراً به نحو فی‌نفسه وجود دارند. البته خود زمان همان صیرورت است که در آن هر چیز تولیدشده نابود می‌شود تا دوباره تولید شود.[1] ولی باز امر واقعی را باید متمایز از زمان دانست، با اینکه با آن وحدت دارد. در واقع، بر این اساس است که مسئلهٔ تضاد با لاوجود مطرح می‌شود، یعنی براساس نوعی تقابل و تعامل قرار و بی‌قراری[2] که همان زمان است. به این ترتیب، امر متناهی کاملاً گذرا و زمانی به نظر می‌رسد، زیرا صورت ذهنی آن بر «نفی تام» ابتنا دارد. در اینجا می‌توان به تساوی «من» با «من» اشاره کرد که به‌عنوان لنفسه خود را نفی می‌کند ولی کاملاً معنای اختیار و آزادی دارد و به‌همین دلیل زمان برای آن عامل قدرت به حساب می‌آید، زیرا خود

---

1 . Kronos (یونانی) در اینجا به اصطلاح یونانی که بر صیرورت تام دلالت دارد، اشاره شده است.

2 . Inruhe (آلمانی)

به‌عنوان یک امر زمانی صرف در زمان قرار نمی‌گیرد بلکه در واقع خود قدرت زمان است. البته امور طبیعی تحت سلطهٔ محض زمان قرار می‌گیرند، زیرا آنها صرفاً متناهی هستند. برخلاف آنها، امر حقیقی و معنی و روح کاملاً سرمدی هستند با این حال، صورت ذهنی سرمدیت نباید به‌عنوان امری انتزاع‌شده از زمان تلقی شود و همچنین نباید تصور کرد که سرمدیت خارج از زمان است، زیرا آن‌گاه به آینده مبدل خواهد شد که باز مقطعی از زمان است.

ابعاد زمان یعنی گذشته و حال و آینده همان صیرورت خارجی است که از طریق آن تغیّراتی که پدید می‌آیند، به عدم می‌پیوندند. ناپدید شدن بی‌واسطهٔ این تغیّرات در تفرد موجودات زمان «حال» تلقی می‌شود که نوعی فعلیّت انحصاری در امور فردی است که در ضمن به لحظات بعدی نیز انتقال می‌یابد. زمان «حال» واقعاً هیچ‌گاه عین خود نیست زیرا آناً به عدم می‌پیوندد و گویی عدم در بطن آن حضور دارد.

توضیح: زمان حالِ متناهی همان «اکنون» است که متمایز از امر منفی و ثابت در نظر گرفته می‌شود. در آن وحدت انضمامی و مثبت و مستقل از مراحل انتزاعی زمان گذشته و آینده مورد نظر است، ولی به‌هرحال خود آن نیز انتزاعی است و در عدم ناپدید می‌شود. از طرف دیگر، صفت خاصی که در زمان «اکنون» است مانع از این می‌شود که به نحو مستمر بتوان ابعاد زمانی آن را از هم متمایز کرد. آنها ضرورتی ندارند مگر برای ادراک های ذهنی درون‌ذات از قبیل خاطره، ترس و امید؛ خاطره از گذشته، ترس از آینده و امید برای آینده. مکان، گذشته و آینده تلقی می‌شود، از آن حیث که ادراکات ذهنی به نحوی در طبیعت در نظر گرفته می‌شوند و از این لحاظ گویی زمان خواه‌ناخواه باید انکار شود. به‌همان ترتیب، وقتی که از مکان صرفنظر کنیم، در درجهٔ اول فقط نقطه‌ای می‌ماند که صرفاً به لحاظ خود بسط پیدا کرده و بیشتر همان زمان است که اهمیّت پیدا می‌کند.

علمِ مبتنی بر مکان هندسه است، ولی هیچ علم مشابهی به این صورت نسبت به زمان وجود ندارد. در ممیزات زمانی معادلی به‌عنوان وجود خارج از خود که مقوّم تعیّن انضمامی و بی‌واسطه باشد ـ آن‌طور که در مورد مکان قابل طرح است ـ دیده نمی‌شود. براساس ممیزات آن نمی‌توان آشکالی را مشخص کرد؛ اصل حاکم بر زمان چنین استعدادی را برای زمان فراهم نیاورده است، مگر اینکه زمان به‌کلی نفی شود، یعنی به

یک وحدت مرده مبدل شود که این نیز انتهای تفکر است و فاهمه دیگر نمی‌تواند در مورد مطلبی به تأمل بپردازد. البته با فاهمه بیشتر می‌توان به محاسبه پرداخت، مثلاً در مورد تساوی و عدم تساوی یا یکی‌سازی و یا تشخیص اختلافات کمّی.

می‌توان این موضوع را بیشتر کاوید و احتمالاً به تصور نوعی ریاضیات فلسفی دست یافت که از طریق صورت‌های ذهنی خود بتواند اموری را شناسایی کند، در صورتی که در ریاضیاتِ متداول صرفاً براساس روش فاهمه است که در این موارد شناسایی حاصل می‌شود. ولی از آنجا که ریاضیات علم تعیّنات متناهی مقادیر است که باید ثابت بمانند و ارزش خود را در همان جنبهٔ متناهی خود حفظ کنند، بدون اینکه از آن فراتر روند، این علوم ذاتاً بر فاهمه مبتنی‌اند و واجد کامل‌ترین قوه هستند که آنها را از علوم مشابه ممتاز می‌کنند، آن هم بدون اینکه خطر تحریف ـ به لحاظ غایات تجربی ـ متوجه آنها باشد. کاملاً قانونی و موجّه است که از طریق صوّر ذهنی و تحت راهنمایی فاهمه و همچنین بر حسب نظم و ضرورت معیّن، در محاسبات ریاضی یا قضایای هندسی، بتوان تعینات لازم را در شعور برقرار کرد.

در واقع، این زحمت اضافی و بی‌اجری خواهد بود که بخواهیم برای بیان معانی از چنین وسایل مشکل و فاقد انسجام که صور مکانی و اعداد هستند، استفاده کنیم. اولین صور و اعداد که بسیط تلقی می‌شوند به سبب همین بساطت می‌توانند به‌صورت نمادین مورد استفاده قرار بگیرند، بدون اینکه ما با سوءتفاهمی روبه‌رو شویم. ولی آنها نیز برای تفکر صرفاً وسایلی غیرمتجانس و فاقد غنا هستند؛ نظام شمارش فیثاغورس مثال معروفی در این زمینه است. با این‌حال، این وسایل به‌لحاظ صورت‌های ذهنی کاملاً ناکافی و ناکارآمد هستند و سیالیّت عمیق این صور را ضایع می‌کنند، زیرا در آنها تعیّنات به نحو منفصل و مجزا از هم لحاظ می‌شوند و در مورد این پیچیدگی‌ها لاجرم باید به توضیح و تفسیر متوسل شد و این‌کار فقط از عهدهٔ تفکر برمی‌آید و در این صورت دیگر به علائم و نمادهای ریاضی نیازی باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر، تعیّنات ریاضی از قبیل نامتناهی[1] و روابط بی‌نهایت کوچک و مشتقات[2] و قوه‌ها[3] (توان) و غیره صورت‌های اصلی ذهنی خود را در همان فلسفه می‌توانند پیدا کنند و لزومی ندارد که ما آنها را از ریاضی اقتباس کنیم. در ریاضیات آنها صرفاً به لحاظ قراردادی مورد قبول‌اند، بدون اینکه به صور ذهنی آنها رجوع شده باشد یا حتی در مورد معنای آنها دقت و تأمل کافی به عمل آید. می‌توان گفت که از این لحاظ حتی در ریاضی به فلسفه احتیاج است. در این رشته‌ها ـ شاید به سبب تنبلی ذهن و برای خودداری از زحمت اضافی ـ فقط به تعاریف و نیز به «فرمول‌هایی» اکتفا می‌شود که بی‌واسطه نمی‌توان به آنها پرداخت و نیازمند شاکله‌سازی‌های قبلی هستند. علم حقیقی و فلسفیِ ریاضی، مثل نظریهٔ مقادیر، در اصل علم مقیاس‌ها[4] و اندازه‌هاست و در آن باید به اوصاف خاص اشیا در طبیعت انضمامی توجه شود ولی این علم به سبب جنبهٔ خارجی مقادیر از دشوارترین علوم محسوب می‌شود.

محل و حرکت[5] : مکان فی‌حدّ ذاته دارای جنبهٔ متضادی است؛ تضادی که میان تقارن یکدست و امتداد غیرمتفاوت آن وجود دارد و آن نفی محض خود است و از وهلهٔ اول در آن نوعی گرایش و انتقال به سوی زمان مطرح می‌شود. به همان ترتیب، زمان نیز که لحظات متضاد آن در نوعی وحدت حفظ می‌شود، بلافاصله خود را کنار می‌نهد و به نحوی در وضع بی‌تفاوت یعنی در همان مکان فرومی‌افتد. می‌توان مکان را نوعی تعیّن منفی و انحصاری دانست که دیگر فقط فی‌نفسه و مطابق با صورت ذهنی خود نیست، بلکه به نحوی جنبهٔ وضع‌شده‌ای پیدا کرده است و به سبب نفی تام زمان حالت انضمامی فی‌نفسه به خود گرفته که نقطهٔ اصلی و جنبهٔ انضمامی آن همان «محل[6]» است.

1. Infini
2. Facteurs
3. Puissanees
4. Mesure
5. Le Lieu et le Mouvement

۶. منظور همان «جا» و «حَیِّز» است.

«محل» یعنی وحدت وضع‌شدهٔ مکان و زمان که در وهلهٔ اول همان تضاد وضع‌شده میان زمان و مکان است که هریک فی‌نفسه تلقی می‌شوند. «محل» حالت تفرد مکانی دارد که بعد بی‌تفاوت محسوب می‌شود و مثل زمان جز یک «اکنون مکانی» چیز دیگری نیست، به نحوی که «محل» هم بلافاصله نسبت به خود بی‌تفاوت می‌شود و به‌عنوان «محل» خاص جنبهٔ خارجی پیدا می‌کند، زیرا آن از جهتی نفی خود است و گویی اصلاً محلِ نوع دیگری است. این ناپدید شدن و در عین حال تولید شدن مکان در زمان و زمان در مکان و این بخش مکان بی‌تفاوت که خود را زماناً بلافاصله وضع می‌کند همان «حرکت» است، ولی این صیرورت به‌عنوان تغییر و تحول در عین حال تطابق فی‌نفسهٔ خود با متضاد خود است و وحدت حاضر بی‌واسطهٔ خود و وحدت دو مؤلفهٔ خود را نیز فراهم می‌آورد که همان «ماده[1]» است.

توضیح: انتقال جنبهٔ معنائی به جنبهٔ واقعی، یعنی انتقال از جنبهٔ انتزاعی به جنبهٔ وجود انضمامی، که در اینجا منظور از آن انتقال از مکان و زمان به واقعیت است که بر مبنای آن صورت ماده ظاهر می‌شود، کاملاً برای فاهمه قابل فهم است و همیشه از نظرگاه فاهمه جنبهٔ خارجی و داده‌شده‌ای دارد. تصور رایج بر این است که باید مکان و زمان را خالی از اشیا دانست و آنها را نسبت به محتوای خود بی‌تفاوت لحاظ کرد، با اینکه آنها همیشه پر هستند و حالت ملأ دارند. معمولاً آنها را خلأ محض در نظر می‌گیرند که با ماده‌ای که از خارج گرفته می‌شود، پر می‌شوند و به این ترتیب اشیای مادی از یک طرف نسبت به مکان و زمان بی‌تفاوت تلقی می‌گردند و از طرف دیگر ذاتاً مکانی و زمانی پنداشته می‌شوند.

معمولاً در مورد ماده گفته می‌شود که اولاً مرکب[2] است؛ این همان چیزی است که به تقارن انتزاعی یعنی مکان مربوط می‌شود. در واقع، در این مورد، با انتزاع زمان و به نحو کلی هر نوع صورت ممکن، تصور بر این است که ماده سرمدی و لایتغیر است. البته این نتیجهٔ مستقیم همان نظری است که مطرح کردیم، ولی به‌هر حال چنین تصوری از

---

1 . Matière

2 . Composé

ماده بر انتزاع نادرستی مبتنی است. ثانیاً، در مورد ماده گفته می‌شود که نفوذناپذیر[1] و مقاوم[2] و محسوس و مرئی و... است. این صفات که مجموعاً برماده حمل می‌شوند فقط این معنی را می‌دهند که ماده از یک طرف به نحو کلی نسبت به یک ادراک معین وجود دارد و از طرف دیگر از ناحیهٔ خود نیز موجود است. این دو نوع تعیّن یک‌جا به ماده نسبت داده می‌شوند، همان‌طور که وحدت مکان و زمان و تقارن بی‌واسطهٔ نفی و تفرد یک‌جا در نظر گرفته می‌شود.

انتقال معنی به واقعیت به نحو اخص در پدیدارهای مکانیکی مطرح است که در آنها آن دو جایگزین یکدیگر می‌شوند، ولی به سبب عدم امکانات ادراکی فاهمه در این انتقال وحدت آن دو نشان داده نمی‌شود؛ مثلاً اگر اهرم[3] را در نظر بگیریم که فاصلهٔ آن از شییء که بلند می‌کند جای جرم[4] آن را می‌گیرد و برعکس اگر به مسئلهٔ سرعت[5] توجه کنیم که برحسب آن یک رابطهٔ کمّی میان مکان و زمان برقرار شده است و به نحوی جایگزین جرم می‌شود، باز به‌همان نتیجه خواهیم رسید. اگر جرم را افزایش دهیم و از سرعت حرکتی آن بکاهیم، یک خشت[6] به‌خودی‌خود نمی‌تواند کسی را بکشد، ولی اگر آن را با سرعت به طرف کسی پرتاب کنیم، آن فرد خواهد مرد؛ گویی انسان به سبب مکان و زمان می‌میرد. همچنین با توجه به نیرو[7] که امری صرفاً واقعی است و رابطهٔ انکارناپذیری با لحظات معنائی مکان و زمان دارد باز به همان نتیجه خواهیم رسید.

مطابق این تأمل، می‌توان تصور کرد نیروهایی که در ماده قرار می‌گیرند، با اینکه به نحو ذاتی نسبت به آن خارجی هستند، وحدت زمان و مکان در تعینات خود نشان می‌دهند. همین مقوّم ذاتی ماده در نظر گرفته می‌شود، ولی نباید فراموش کرد که این وحدت به‌عنوان یک امر غیرمادی فاقد ضرورت به آن نسبت داده شده است.

---

1 . Impénétrable

2. Résistante

3 . Levier

4 . Masse

5 . Rapidité

6 . Tuile این کلمه به معنای سفال است ولی در اینجا بیشتر به معنای خشت یا کلوخ به‌کار رفته است.

7 . Force

متنی که در اینجا آوردیم تلخیصی از نوشتهٔ خود هگل است که در ابتدای بخش فلسفهٔ طبیعت، در کتاب *دایرةالمعارف* او، آمده است. همان‌طور که از عناوین این تلخیص برمی‌آید، کلّ متن در زمینهٔ علم مکانیک است که در سه قسمت به تحلیل مسائل مربوط به مکان، زمان، محل و حرکت اختصاص داده شده است. البته مسائل به اینجا ختم نمی‌شود و هگل در ادامهٔ بحث باعنوان «ماده و حرکت» (مکانیک متناهی) بررسی‌های مختلفی را در سه قسمت دیگر در مورد مادهٔ مُتَعَطّل[1] (ماند)، ضربه[2] و سقوط[3] آورده و در انتها قسمت جداگانه‌ای را نیز به مسائل مربوط به مکانیک مطلق اختصاص داده است. در بخش‌های بعدی کتاب، هگل در زمینهٔ همین فلسفهٔ طبیعت بحث‌های دیگری نیز در مورد علم فیزیک آورده و در بخش سوم انتهایی به مسائل مربوط به فیزیک آلی یعنی زیست‌شناسی پرداخته است. جا دارد افرادی که در این علوم تخصص کافی دارند و با مسائل نظری فلسفه نیز آشنا هستند به‌ترجمه یا تلخیص این بخش‌ها بپردازند که این احتمالاً برای فهم بهتر فلسفهٔ هگل و همچنین به لحاظ شناخت دقیق تحول تاریخی علوم در قرن نوزدهم اهمیت زیادی دارد و بدون شک در جهت توسع افق ذهنی دانشجویان ایرانی در این رشته‌ها مؤثر است.

قصد نگارنده از آوردن این تلخیص، با وجود ابهام و دشواری زیادی که در این نوع نوشته‌های هگل دیده می‌شود و همگان بر آن معترف هستند، بیشتر بررسی کم و کیف تأثیری بوده که هگل از مطالب زیربنایی فلسفهٔ کانت گرفته است. به‌هر روی، بدون دقت در این نوع متون به‌درستی نمی‌توان به وجوه تشابه و خاصه وجوه تفارق زیربنایی افکار کانت و هگل پی برد و به‌همین منظور نگارنده لازم دانسته است به نکاتی در این زمینه اشاره کند:

کانت در مقاله‌ای که باعنوان «دربارهٔ صورت و اصول جهان حسی و عقلی» در سال ۱۷۷۰ منتشر کرده به اهمیّت زمان و مکان به لحاظ ارزیابی شناخت نظری اصرار ورزیده است و بعد با چاپ و انتشار کتاب *نقادی عقل محض* در سال ۱۷۸۱، که مهم‌ترین اثر

---

1 . Inerte

2 . Choc

3 . Chute

فلسفهٔ نظری اوست، همین بحث را به‌صورت مبسوط در دو مرحله یعنی در فصل حس استعلایی و در بخش دیالکتیک استعلایی بررسی و تحلیل کرده است. به‌اجمال می‌توان گفت که، در فصل حس استعلایی، مکان و زمان صرفاً صور ماتقدّم شهود حسی دانسته شده‌اند، یعنی چیزهایی که نزد انسان قوالب کلی و ضروری محتوای حسی شناخت را فراهم می‌آورند و از شرایط اجتناب‌ناپذیر حسی هستند، که البته به‌همین دلیل در عین حال آن شناخت را محدود و مقید می‌کنند.

در فصل دیالکتیک استعلایی، بحث‌های متفاوت و بسیار عمیق‌تری مطرح می‌شود، به نحوی که گویی کانت در محدودهٔ فاهمه نیازی ندیده که کلّ مسائل مربوط به مکان و زمان را طرح کند، بلکه او صرفاً حدود و ثغور شناسایی انسان را در قلمرو علوم جدید یعنی فیزیک نیوتن تعیین کرده و عینیت را مشروط به شناخت پدیدارها دانسته است. به نظر او، بحث‌های عمیق‌تر را در مورد مکان و زمان فقط موقعی می‌توانیم مطرح کنیم که از مرتبهٔ فاهمه به مرتبهٔ عقل برویم؛ آن‌گاه با مسائلی روبرو می‌شویم که مقولات ذهنی ما نمی‌توانند در مورد آنها به صدور احکام ساده و یک‌ارزشی در حدّ طبیعت اکتفا کنند و ناگزیر به بحث‌هایی روی می‌آورند که از نوع مابعدالطبیعه است و در آنها باید به استدلال پرداخت. ولی در این صورت نیز از آنجا که خواه‌ناخواه از محدودهٔ عینیّت فراتر می‌رویم دیگر نمی‌توانیم با نتایج احتمالی خود توافق اذهان را فراهم آوریم. در بحث‌های مربوط به مکان و زمان در ابعاد وسیع عقلی به‌ناچار ذهن با دیالکتیک روبه‌رو می‌شود که کاربرد آن نیز در نظام فکری کانت در مورد مسائل مربوط به نفس به مغالطات[1] و در مورد جهان، منشأ و غایت آن به تعارضات[2] می‌انجامد. البته این مسائل در تاریخ علم و فلسفه سابقهٔ بسیار طولانی دارد. اگر در این زمینه به اختلاف میان افلاطون و ارسطو اشاره نکنیم و از بحث‌های آخر دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب در مورد تناهی ابعاد یعنی متناهی و نامتناهی سخنی نگوییم و همچنین با افکار بوریدان[3]، رئیس دانشگاه پاریس در

---

1 . Paralogismes

2 . Antinomies

3 . Bouridan (j) (1300-1358)

اواخر قرون وسطی، و برادواردین[1] انگلیسی کاری نداشته باشیم، باز به‌ناچار باید از اختلاف نظر میان دکارت و هانری مور[2] و همچنین از تقابل فکری میان نیوتن و لایب‌نیتس ـ که براساس مکاتبات لایب‌نیتس با کلارک[3]، متکلم انگلیسی پیرو نیوتن، مشخص شده است ـ سخنی بگوییم. در هر صورت، با دقت در این مطالب می‌توان با قاطعیت اعلام کرد که در تحلیل نهایی، تعارضات فلسفهٔ کانت به‌سبب دقت عمیق او در اصول فیزیک نیوتن به وجود آمده و آنها بیش از فلسفه یا به همان اندازه در نظام اصولی «فیزیک» نیوتن قابل طرح‌اند.

هگل در این قسمت از *دایرةالمعارف علوم فلسفی* که تلخیصی از آن را در اینجا آورده‌ایم نه خواسته است بحث مکان و زمان را در نظام فکری کانت با تفکیک فاهمه از عقل مطرح کند و نه با جداسازی نظرگاه «فیزیکی» از نظرگاه «مابعدفیزیکی» به این بحث بپردازد. هگل نظام فیزیکی نیوتن و اصول آن را مطلق نمی‌داند؛ او بیشتر خواسته است مسائل مکان و زمان را یک‌جا در کلیهٔ ابعاد آنها مورد مطالعه قرار دهد، یعنی بحث مغالطات و خاصه بحث تعارضات دیالکتیک استعلایی را به‌عینه و در تمام موارد وارد بحث مکان و زمان در حس استعلایی بکند. صرف‌نظر از اینکه هگل در چه مقطع و با توجه به چه هدفی این بحث‌ها را لازم دیده است، می‌توانیم بگوییم که فهم درست و دقیق گفته‌های هگل در این نوشته‌ها آسان نیست، هرچند خط فکری و جهت استدلالی او تا حدودی آشکار است. گویی او هر بار از نظرگاه‌های مختلف همان مسائل را مطرح می‌کند، آن هم از یک طرف به لحاظ اثباتی با جدا کردن مکان از زمان و از طرف دیگر به لحاظ ثبوتی یعنی با توجه به اتحاد احتمالی آنها. این برداشت‌های متفاوت از مسائل واحد به انحای مختلف در نوشتهٔ او دیده می‌شود، مثلاً با جداکردن مکان و زمان متجانس انتزاعی و خالی از اشیا از مکان انضمامی غیرمتجانس مملو از اشیا هگل همچنین در مورد مکان و زمان به جنبه‌های فی‌نفسه و لِنفسهٔ آنها اشاره کرده و در عین حال به جهت دیگر آنها را از هم تفکیک‌ناپذیر دانسته است. علاوه براین، از یک طرف

---

1 . Bradwardines (th) (1290-1349)

2 . More (H.) (1614-1687) در زبان لاتین به موروس (Morus) شهرت داشته است.

3 . Clarke (s.) (1675-1729)

محل و حرکت را نفی مکان و زمان دانسته و از طرف دیگر تأکید کرده که آن دو انحصاراً از طریق همین مکان و زمان تعیّن می‌یابند و شناخته می‌شوند.

البته نباید فراموش کرد که اگر این مشکلات یک‌جا و نسبت به هم و با توجه به معنا و وضع خاص هریک از مفاهیم متقابل طرح و بررسی نمی‌شد، تفکر هگل آن عمق و اهمیّتی را که دارد، پیدا نمی‌کرد. در عین حال، نباید از نظر دور داشت متونی که در اینجا آورده شده صرفاً براساس آن قسمت از بحث علم مکانیک طرح شده است که کاملاً نظری و انتزاعی دانسته می‌شود و همان‌طور که گفتیم بحث‌های بعدی این بخش دارای عناوین «ماده و حرکت» و «مکانیک مطلق» هستند که از طرح آنها در اینجا معذوریم.

منبع به زبان فرانسه:

1- Hegel (G.W.F.):
Précis de l'encyclopédie
Des Scienes philosophiques.
Traduction par J.Gibelin
Paris-Vrin 1970

فلسفهٔ روح در *دایرةالمعارف* علوم فلسفی

فلسفهٔ روح در بخش سوم یعنی آخرین بخش کتاب *دایرةالمعارف* آورده شده است و همان‌طور که می‌دانیم در این تقسیم‌بندی سه‌گانه که کلاً یکی از مشخصات دیالکتیک هگل است دو بخش اول به ترتیب منطق و فلسفهٔ طبیعت است که هریک از آنها شامل سه قسمت اصلی است، ضمن اینکه مسائل خاصّ این قسمت‌ها نیز باز به‌صورت مجزا بررسی شده‌اند. هگل در ابتدای بخش سوم کتاب در مقدمهٔ نسبتاً کوتاهی سعی کرده طرح و مسیر حرکتی تحقیق خود را دربارهٔ فلسفهٔ روح مشخص کند و بحث را چنین آغاز کرده است:

شناخت روح انضمامی‌ترین و والاترین و همچنین مشکل‌ترین شناخت ممکن است. دستور مطلق «خود را بشناس»[1] نه به‌تنهائی فی‌نفسه است و نه در آن موقعیت تاریخی خاص که این دستور داده شده است خیلی ساده، منظور فقط شناخت خود بوده است؛ یعنی منظور این نبوده که باید استعدادها و خلق و خو و یا گرایش‌ها و ضعف‌های خاص شخصی خود را شناخت، بلکه منظور اصلی این بوده است که باید معنای حقیقت وجودی انسان را شناخت، آن هم چه به لحاظ فی‌نفسه و چه به لحاظ لنفسه. نظر اصلی شناخت ذات انسان به‌عنوان روح بوده است. از این جهت، فلسفهٔ روح به‌هیچ‌وجه شناخت انسان‌ها به معنای سطحی کلمه نیست، به‌این معنی که در اوصاف خصوصی و انفعالات و ضعف‌های افراد دیگر کنجکاوی کنیم و یا صرفاً بخواهیم به موضوع‌هایی که در گوشه و کنار قلوب انسانی جنبهٔ پنهانی دارند، پی ببریم. این نوع بررسی‌ها فقط موقعی اعتبار خواهند داشت که قبلاً نوعی شناخت کلی دقیق از انسان، از آن حیث که ذی‌روح است،

---

۱ . عبارت «خود را بشناس» در قرن پنجم پیش از میلاد از سقراط نقل شده است.

حاصل کرده باشیم. اگر این شناخت اصلی را قبل از پرداختن به اطوار و حالات افراد انسانی نداشته باشیم، باید به اوصاف اضافی غیرضروری و شاید هم فاقد معنی اکتفا کنیم.

هگل در ادامه به مقدمهٔ علم «نفخه‌شناسی[1]» یا روان‌شناسی عقلانی اشاره می‌کند که به عقیدهٔ او می‌توان آن را به‌عنوان مابعدالطبیعه انتزاعی تلقی کرد. متعلق مورد بحث روان‌شناسی تجربی به نحوی روح انضمامی است که از وقتی به علوم جدید به معنای اخص کلمه توجه شده کلاً با روش مبتنی بر تجربه اعم از مشاهده یا آزمایش مورد مطالعه قرار می‌گیرند و آن روش زیربنای اصلی علوم انضمامی دانسته می‌شود و در نتیجه از یک طرف مابعدالطبیعه کاملاً متفاوت با علوم تجربی به حساب می‌آید، یعنی علمی که به‌هیچ‌وجه قادر نیست فی‌نفسه خود را به نحو انضمامی متعیّن کند، و از طرف دیگر علوم تجربی نیز فقط در حدّ فاهمه و قوای آن، مابعدالطبیعه را عنوان می‌کنند و عملاً هر نوع تفکر نظری معتبر در مورد آن ناموجّه تلقی می‌شود. در صورتی که به عقیدهٔ هگل کتاب‌های ارسطو در مورد نفس و نوشته‌های جنبی که از او در این مورد باقی مانده حتی در عصر امروز نیز می‌توانند به لحاظ نظری دربارهٔ مسائل مربوط به نفس کارآمد و مؤثر واقع شوند. هگل ادعا دارد که فقط یک فلسفهٔ روح که به نحو درست در آن تأمل و دقت شده باشد، می‌تواند یک صورت ذهنی قابل قبول را در مورد مابعدالطبیعه فراهم آورد و از نو معنای عمیق نوشته‌های ارسطو را نمایان کند.

در ادامه، هگل توضیح می‌دهد که شعور به خود به‌عنوان وحدت زنده روح با تشتت انفعالات نفسانی متضاد و متقابل به نظر می‌آید و گویی این دو جنبه باید به‌صورت مستقل و جدا از هم لحاظ شوند. به‌هرحال، این تضاد بلافاصله با وقوف به اختیار و آزادی درونی انسان آشکار می‌شود؛ منظور تعیّن و فعالیت آزاد نفس است که متفاوت با جسمانیت خارجی آن مطرح است، ولی در عین حال نیاز به فهم وحدت آن دو را افزایش می‌دهد. به‌نظر هگل، پدیدارهای مربوط به مغناطیسم حیوانی در دوره‌های اخیر نشان داده که به لحاظ تجربی نیز وحدت جوهری نفس و قدرت معنائی آن از طریق فاهمه خلط شده و

---

1 . Pneumatologie

این اصطلاح امروزه دیگر متداول نیست و در صورت لزوم در کتاب‌های روان‌شناسی جدید به روان‌شناسی عقلانی یعنی مبتنی بر تفکر بدون توجه به تجربه گفته می‌شود.

یک تحقیق مبتنی بر روش صحیح در جهت رفع تقابل‌ها بیش از پیش ضرورت پیدا کرده است.

به‌طور کلی، تعیّنات و درجات روح ذاتاً چیزی جز لحظات و حالات نیستند. آنها به نحوی تعیّنات درجات رشد والاتر را نشان می‌دهند، با اینکه صرفاً به‌عنوان وجود تجربی مشخص می‌شوند. مثلاً ممکن است که محتوای احساس دینی و اخلاقی و غیره جای خود را در صوَر جزئی احساس حفظ کند، ضمن اینکه ـ حتی در درجات پایین‌تر ـ واجد قدرت ضروری خاص خود باقی می‌ماند.

صورت ذهنی روح : روح خواه‌ناخواه طبیعت را مفروض می‌دارد و در واقع هم حقیقت طبیعت است و هم به نحو مطلق اصل اولیهٔ آن. در این حقیقت به لحاظی طبیعت ناپدید می‌شود و روح به‌عنوان «معنی» آشکار می‌شود و به درجهٔ لنفسهٔ خود می‌رسد و متعلق شناخت به عنوان فاعل صورت ذهنی آن مطرح می‌شود. وحدت میان آن دو به لحاظی حالت نفی مطلق دارد، زیرا صورت ذهنی در طبیعت می‌تواند عینیّت خارجی داشته باشد و این خارجیت را به‌ناچار با وحدتی که با خود پیدا می‌کند، کنار می‌زند ولی به‌همین دلیل وحدتی که کسب کرده است، نقص پیدا می‌کند و برای رفع آن باید دوباره به طبیعت ملحق شود. ذات روح همان اختیار و آزادی است که به سبب وحدت با صورت ذهنی خود را به نحو مطلق نفی کرده است. روح می‌تواند جنبهٔ بی‌پایان خود را تقبل کند؛ این نوعی «درد بی‌پایان[1]» است که نزد آن بروز می‌کند، یعنی اینکه روح باید به نحو اثباتی نفی خود را نیز حفظ کند تا با خود برابر بماند. این نوع امکان برابری با خود همان کلیت انتزاعی است که به نحو فی‌نفسه و لِنفسه است. این کلیّت همان وجود حاضر[2] است که به‌عنوان لِنفسه لحاظ شده است. این امر کلی خود را به‌صورت امرجزئی تقلیل می‌دهد و به‌همین دلیل با خود وحدت پیدا می‌کند و در پی این مسئله تعیّن انضمامی روح تجلی می‌یابد. البته روح آن نوع تعیّن انضمامی و یا محتوای صرف خاصی نیست که تجلی و جنبه‌های خارجی آن فقط صورتش باشند. امکانی که در اینجا مطرح است بر یک واقعیت بی‌واسطهٔ

---

1 . Douleur infinie
2 . Dasein (آلمانی)

نامتناهی و مطلق مبتنی است. این به‌هرترتیب انتزاعی است و عبور بی‌واسطهٔ صیرورتِ طبیعت را به تجلی آزاد روح نشان می‌دهد، ولی در عین حال همین نیز که به‌عنوان تأمل و معنی مفروض دانسته می‌شود دال بر استقلال طبیعت است. تجلی در صورت ذهنی آن همان خلاقیت طبیعت است، آن هم به‌عنوان موجودی که بر تعیّن خود از طریق خویش تأکید دارد و حقیقت آزادی خود را برملا می‌کند.

توضیح: مطلق همان روح است؛ این بالاترین و والاترین تعریف ممکن در مورد مطلق است. به نظر هگل، کشف این تعریف و فهم معنی و محتوای آن را می‌توانیم گرایش مطلق هر نوع فرهنگ و هر نوع فلسفه بدانیم. هر نوع دین و هر نوع علم نیز بر همین نقطه اتکا دارد و خود را متمرکز می‌کند. «کلمه» به‌عنوان ممثل روح محتوای دین مسیح را تشکیل می‌دهد. نظر اصلی، معرفی خداوند به‌عنوان روح بوده است و همین عمیقاً مسئلهٔ اصلی فلسفه نیز است. از طرف دیگر، تا وقتی که صورت ذهنی فلسفه به نحو تام با حریت و آزادی خود عجین نشده معنای ماحصلی برای آن نمی‌توان متصوَّر شد.

تقسیمات: بسط و گسترش روح به ترتیب زیر است:

الف) مرحله‌ای که روح در ارتباط با خود و با توجه به خویش، خود را تولید می‌کند و باز در همان‌خود است که تمامیت آرمانی «معنی» تولید می‌شود. منظور اینکه صورت ذهنی روح باید براساس خود تحقّق پیدا کند، زیرا وجود آن همان در خود بودن آن است که متضمن آزادی‌اش نیز می‌شود. این را می‌توان روح ذهنی و درون‌ذات نامید.

ب) مرحله‌ای که روح تحت صورت واقعیت است، از آن لحاظ که از یک طرف باید جهان را تولید کند و از طرف دیگر خود را. در این مرحله آزادی همان ضرورت موجودیت است. این را می‌توان روح عینی و برون‌ذات نامید.

ج) مرحله‌ای که وحدت موجود در عین حال فی‌نفسه و لنفسه است و در واقع جنبهٔ عینی، معنائی و آرمانی خود را به نحو دائم تولید می‌کند. این روحی است که در حقیقت مطلق خود قرار گرفته است و می‌توان آن را روح مطلق نامید.

دو قسمت اول نظریهٔ روح مربوط به روح متناهی است و متناهیت در اینجا به معنای حالت غیرمطابق صورت ذهنی و واقعیت آن با تعیّنی است که در روح صرفاً جنبهٔ ظاهری دارد. منظور ظاهر فی‌نفسهٔ روح است که خود را به‌عنوان حدّ و مرز وضع می‌کند، در حالی

که آزادی را به‌عنوان ذات خود کنار می‌نهد تا به نحو مطلق متجلی شود. درجات مختلف فعالیت روح متناهی، که براساس آنها هدف اصلی آن محفوظ نگه‌داشتن خود به‌عنوان همان متناهی است، در عین حال نحوهٔ سیر آن را در مراحل آزادسازی خود نشان می‌دهد. روح باید در نهایت در حقیقت مطلق جهانی را بیابد که آن جهان جنبهٔ مفروض دارد و گویی روح آن را خود تولید و وضع کرده است تا انتقال خویش را از این جهان به آن جهان آزاد ممکن سازد، ولی در واقع حفظ خود و آزادسازی خود هر دو فعالیت واحدی هستند. همین حقیقتی است برای جهان نامتناهی که باید زدوده و پاک گردد تا صورت خاص آن قابل شناسایی شود.

توضیح: تعیّن جنبهٔ متناهی از طریق فاهمه برقرار می‌شود، آن هم نسبت به روح و عقل. این نه فقط عمل فاهمه است، بلکه همچنین موضوعی است که در اخلاق و دین مورد توجه است و بر این اساس گویی می‌خواهد نظرگاه متناهی را به‌عنوان نظرگاه نهایی حفظ کند و فراروی از آن را عبث و دور از عقل تلقی کند. به نظر هگل، برعکس، باید گفت که در میان فضایل مختلف بدترین آنها همان نوع تواضع احتمالی تفکر است که امر متناهی را کاملاً ثابت تصور می‌کند، در صورتی که آن به‌تنهایی سطحی‌ترین نوع شناخت است و تفکری که چنین چیزی را اصل می‌پندارد در واقع اساس و پایگاه زیربنایی خود را نفی کرده است و در نتیجه اعتباری ندارد. از مدت‌ها پیش، تعیّن متناهیت در جایگاه خاص خود در منطق تبیین شده است، آن هم بیشتر در مورد صور عقلانی مشخص و معیّن. ولی به‌هرترتیب مطالب بسیار ساده انگاشته شده و مشابه مورد تمام صور انضمامی به نحو کلی گفته شده است که امور متناهی واقعاً وجود ندارند و واجد حقیقت نیستند، بلکه کار آنها صرفاً انتقال به فراسوی خود است. این نوع متناهی در قلمرو دیالکتیک قرار می‌گیرد، یعنی باید از طریق یک عامل دیگر رفع شود. ولی روح و صورت ذهنی و آنچه به‌خودی‌خود سرمدی است تحقق بخشیدن به خود از طریق خود است، یعنی به معنائی از بین بردن عدم و از میان برداشتن آنچه زاید و اضافی است. تواضع که قبلاً به آن اشاره کردیم صرفاً ادعا و نوعی خودنمایی به نظر می‌آید که می‌خواهد امر متناهی را در مقابل حقیقت حفظ کند و همین در واقع نوعی پرادعایی است. طی پیشرفت‌های روح، این ادعای بی‌مورد را صرفاً می‌توان یک شرط تلقی کرد که براساس آن ذهنیت درون‌ذات

به‌پایین‌ترین درجهٔ آن فروانداخته شده است، آن هم به‌عنوان درونی‌ترین تضاد خود که مرتبهٔ خطرناکی برای آن است و آن را با شرور روبه‌رو می‌کند.



هگل بعد از این مقدمه، مطابق تقسیم‌بندی کلی خود در مورد فلسفهٔ روح، به تحلیل روح ذهنی درون‌ذات می‌پردازد و منظور او روحی است که شناسا می‌شود، ولی شناخت نزد آن از نوع تعیّن انضمامی «معنی» در علم منطق نیست، بلکه نوعی روح انضمامی است که تعیّن خود را صرفاً نسبت به خود درمی‌یابد. به نظر هگل، این نوع شناخت در مرتبهٔ اول به‌صورت بی‌واسطه در علم انسان‌شناسی[1] دیده می‌شود و در مرتبهٔ دوم، به‌صورت باواسطه تأمل و تفکر را همراهی می‌کند که در مورد خود و غیر خود به نحو واحد و مشابه به کار می‌رود، یعنی در علم پدیدارشناسی روح[2] مطرح می‌شود. در مرتبهٔ سوم، روح که صرفاً به‌عنوان فاعل شناسای خود به خویش تعیّن بخشیده است در علم روان‌شناسی[3] مورد بحث قرار می‌گیرد.

هگل در ادامه همین مطالب را باجزئیات و عناوین جداگانه به‌تفصیل بررسی می‌کند که تأمل در آنها زوایای تفکر او را بهتر نشان می‌دهد و ما در اینجا فقط به‌صورت فهرست‌وار به‌این مطالب اشاره می‌کنیم، بدون اینکه مسائل آنها را بررسی کنیم: انسان‌شناسی مجموعهٔ بحث‌هایی در مورد نفس است که به ترتیب شامل نفس طبیعی، کیفیات طبیعی آن و تغیّرات طبیعی است و همچنین بحث‌هایی در مورد احساس، نفس حساس، باز نفس حساس در جنبهٔ بی‌واسطهٔ آن، احساس به خود، عادت و بالاخره نفس واقعی. پدیدارشناسی به ترتیب شامل مطالبی است در مورد «شعور»[4] که خود مسائل مربوط به شعور حسّی، ادراک، میل، فاهمه، خودآگاهی، حتی خودآگاهی شناخت، خودآگاهی کلی و در نهایت عقل را در برمی‌گیرد.

---

1. Anthropalogie
2. Phénoménologie
3. Psychologie
4 . Conscience

روان‌شناسی شامل بحث‌هایی در روح، روح نظری، شهود، ادراک، خاطره، تخیل، حافظه، تفکر، روح عملی، احساس (عاطفه) عملی، گرایش به اختیار، خشنودی و روح آزاد است.

دومین قسمت عمدهٔ فلسفهٔ روح به روح عینی یا برون‌ذات اختصاص داده شده که به بخش‌های فرعی تقسیم می‌شود: در مرتبهٔ اول مسئله به نحو بی‌واسطه مطرح شده که به امور فردی و شخصی مربوط می‌شود، یعنی آزادی فردی، حق مالکیّت و کلاً حقوق من حیث هو به نحو انتزاعی و صوری مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مرتبهٔ دوم به مسئلهٔ حیات درونی پرداخته شده است که شامل زندگی خصوصی هم می‌شود. این حقوق ارادهٔ ذهنی و درون‌ذات است، یعنی اخلاقیات رسمی[۱] متداول را نیز دربرمی‌گیرد. بالاخره در مرتبهٔ سوم با اشاره به ارادهٔ جوهری[۲]، که واقعیتی است که مطابق با صورت ذهنی فاعل شناسا و تمامیت ضرورت مسئله مطرح می‌شود، به بحث در اخلاق اجتماعی در خانواده و جامعهٔ مدنی و دولت پرداخته شده است. در این قسمت مسائل عمده عبارت‌اند از حقوق، مالکیت، قراردادها، قول‌نامه‌ها و حق و ناحق. نیز در مورد اخلاقیات، قصد، نیت، سعادت، خیر و شر بحث شده است. در مورد اخلاق اجتماعی به مسائل خانواده، جامعهٔ مدنی، نظام نیازمندی‌ها، سازمان‌های قضایی، انتظامات، اصناف، بالاخره به دولت، حقوق عمومی داخلی، حقوق سیاسی خارجی و تاریخ عمومی کلی پرداخته شده است.

همان‌طور که قبلاً هم ذکر شد، سومین قسمت فلسفهٔ روح به روح مطلق اختصاص دارد که در آن به‌ترتیب هنر و دین و فلسفه مورد بحث و تحلیل قرار گرفته‌اند. با توجه به اهمیّت کاربردی خاص آن ـ با اینکه نگارنده تمامی بحث‌های هگل را آموزنده می‌داند ـ این قسمت را از کتاب *دایرةالمعارف فلسفی* به‌صورت مستقیم تلخیص کرده است:

روح مطلق: صورت ذهنی روح واقعیت خود را در همان روح دارد. برای اینکه این واقعیت با آن صورت ذهنی به‌عنوان شناخت مبتنی بر معنای مطلق مطابقت کند، لازم است هوش که فی‌نفسه آزاد تلقی می‌شود خود را کاملاً بالفعل سازد تا واقعیت ذهنی خود

---

۱. در اینجا به فرانسه اصطلاح Moralité (آلمانی Moralität) آورده شده که با اصطلاح Ethique به معنای علم اخلاق تفاوت دارد.

2. Volonté substantielle

را به‌نحوی تحقّق بخشد که در حدّ شأن آن است. روحی که در عین حال درون‌ذات و برون‌ذات است باید راه و طریقی تلقی شود که به مدد آن امر واقعی بسط و گسترش می‌یابد. روح مطلق واجد آن نوع وحدتی است که به نحو سرمدی به سوی خود بازمی‌گردد و اصلاً حالت به‌خودبازگشته دارد. آن جوهری است که به سبب روح بودن به‌صورت واحد کلی درمی‌آید؛ آن حکم فی‌نفسه‌ای است که براساس شناختی که بیان می‌کند جوهر من حیث هو لحاظ می‌شود. مطابق با این نظر، دین را نیز می‌توان در آن قلمرو عالی کلی قلمداد کرد که از فاعل شناسا ناشی شده و در آن استقرار پیدا کرده است. دین مبدأ و خاستگاه عینی خود را در روح مطلق دارد، یعنی آن نوع روحی که نزد امت خاصّ تعیّن پیدا کرده است.

توضیح: هگل در بحث‌های قبلی خود نشان داده که ایمان صورت خاصی از دانش است. به عقیدهٔ او، ما امروزه مطلب زیادی دربارهٔ خداوند نمی‌دانیم و کمتر به ذات عینی خداوند توجه می‌کنیم، ولی در عوض بیشتر دربارهٔ دین صحبت می‌کنیم، یعنی صرفاً از وجود خداوند و جنبهٔ ذهنی و درون‌ذات آن. البته از دین سخن گفته می‌شود ولی به حقیقت آن به‌عنوان محض حقیقت اشاره نمی‌شود. از این مطالب حداقل یک نکتهٔ مهم به دست می‌آید و آن اینکه در هر صورت خداوند را باید روح امت در نظر گرفت.

شعور ذهنی و درون‌ذات روح مطلق به‌صورت فی‌نفسه فرایندی است که وحدت بی‌واسطهٔ جوهری آن ایمان است که در آن روح به‌عنوان یقین حقیقت عینی دانسته می‌شود. ایمان که همین وحدت بی‌واسطه است که همچنین شامل رابطهٔ تعیّنات متفاوت می‌شود در حالت درونی دینی خود به صورت نوعی عبادت درونی و بیرونی درمی‌آید و در این فرایند هر نوع تقابل با آزادی روحی رفع می‌شود و از این رهگذر اولین یقین تعیّن‌یافتهٔ انضمامی حاصل می‌آید، یعنی اولین هماهنگی و آشتیِ واقعیت با روح.

الف) هنر: در نظام فکری هگل، هنر اولین تجلی روح مطلق به نحو فی‌نفسه و لنفسه است، یعنی از یک طرف به‌صورت بی‌واسطه به شکل‌گیری یک اثر هنری منجر می‌شود که در عالم مادی محسوس تجسم پیدا کرده است و از طرف دیگر ناگزیر به آن نوع عوالم درون‌ذاتی مربوط می‌شود که موجب شده‌اند تا فاعلی آن اثر را ابداع کند. همچنین با وضع روحی فرد یا افرادی که آن اثر را تحسین می‌کنند، مرتبط می‌شود. کلاً

هنر بسط و گسترش روح است در جهان محسوس برای طی سلسله مراتب متضاد خود و سرانجام رسیدن به جنبهٔ مطلق خود. هنر نوعی صورت زیبایی است که در جهان خارجی تجلی پیدا کرده است و گویی باید حلول روح را در ماده نمایان کند. از این لحاظ هر نوع هنری که به تصور درآید تعیّن جنبهٔ طبیعی آن نیز اجتناب‌ناپذیر و مسلم می‌شود و به‌همین دلیل اثر هنری به نحوی حاکی از نوعی وحدت خاص طبیعت و روح است. این وحدت، اگر بشود گفت، انطباق صورت بی‌واسطه‌ای را با نوعی صورت شهودی نمایان می‌کند که بعداً عامل طبیعی از آن برکنار زده می‌شود و محتوای روحی آن فقط نسبت به خودش مورد سنجش قرار می‌گیرد. البته فقط روح مطلق نیست که در شعور نفوذ پیدا می‌کند و آن را فعّال و درکار می‌سازد، بلکه از لحاظ ذهنی و جنبهٔ درون‌ذات حتی می‌توان گفت که امت همان اخلاق اجتماعی است، زیرا ماهیت امت درواقع روحی است که از طریق آن شعور به نحوی به آزادی درون‌ذات خود سوق پیدا می‌کند و کلاً در آن گرایشی نسبت به عالم درون به وجود می‌آید. براساس این امر بی‌واسطه میل به آزادی فاعل شناسا به صورت رسوم متداول رسمی[1] درمی‌آید و بعد اگر جنبهٔ نامتناهی در آن انعکاس یابد به نوعی اخلاق می‌رسد. اگر همین مجدداً در مورد روح مطلق بسط و گسترش بیشتری پیدا کند، در نهایت دین و هنر به صور متفاوت و به درجات مختلف در جامعهٔ انسانی تحقق پیدا می‌کنند. هنر برای نمایان کردن شهودهای ابداعی خود به مواد خارجی که شامل تصورات ذهنی و تخیلات نیز می‌شود، نیازمند است و به منظور اینکه راهی برای بیان مؤلفه‌های روحی پیدا کند به صورت‌های عینی طبیعت هم متوسل می‌شود. در هنر، داده‌های طبیعی با «معانی» سنجیده می‌شوند و گویی هنرمند بر طبیعت سبقت می‌جوید و آنها را از قبل برای خود محسوس می‌گرداند. در میان اطلاعاتی که در هنر از طبیعت کسب می‌شود هر نوع آگاهی در مورد انسان بالاتر و حقیقی‌تر از بقیه است، زیرا فقط در روح است که می‌توان معنای جسمانیت را پیدا کرد و آن معنا را به شهود دریافت.

توضیح: با آنچه به‌اختصار گفته شد، مسئلهٔ اصل تقلید از طبیعت راه حلی خاص پیدا می‌کند و آن اصلی است که به سبب جنبهٔ ضد انتزاعی‌اش نمی‌توان با آن موافق بود. عامل طبیعی، تا وقتی که صرفاً به لحاظ خارجی آن در نظر گرفته می‌شود نه به‌عنوان یک

---

1 . Moeurs

«صورت» طبیعی، معنای روحی پیدا نمی‌کند، زیرا اصلاً از ابتدا به نحوی فاقد معنای روحی دانسته شده است. روح مطلق نمی‌تواند در یک صورت شهودی معین بسط و گسترش پیدا کند، در نتیجه روح حاکم بر هنرهای زیبا خواه‌ناخواه محدود و مقید به روح قوم و ملت خاصی می‌شود که کلیّت آن فقط در حدّ و مقیاس شأن خود آن می‌تواند مشخص شود. بعداً، وقتی که تعیّن غنای خاص آن مورد توجه قرار می‌گیرد، در آن نوعی کثرت صور نامتعین که بر اعتقادات متعدد افراد آن قوم دلالت دارند، جلب نظر می‌کند. با توجه به محدودیت انکارناپذیر محتوای یک اثر هنری، گویی زیبایی به نحو کلی صرفاً در یک شیء مشخص یا یک تصویر معیّن جلوه‌گر می‌شود، یعنی بیشتر جنبهٔ صورت ظاهری دارد و در نتیجه موادی که برای بیان حالات روحی مورد استفاده قرار می‌گیرند، ممکن است بسیار متفاوت و متنوع و حتی کاملاً فاقد شکل و معنای مشخصی باشند. با این‌حال، اثر هنری باز ممکن است زیبا باشد و واقعاً هنری محسوب شود.

آرمان انحصاری ارتباط بی‌واسطه با داده‌های طبیعی و اشیای خارجی به‌هرترتیب موضع کاملاً متقابل خود را نیز دارد، یعنی نوعی آرمان که به‌صورت کاملاً تصنعی و قراردادی از ناحیهٔ خود هنرمند وضع می‌شود و فاعل به‌وجودآورندهٔ اثر هنری صرفاً به‌تنهایی عامل صورت‌دهندهٔ فعّال آن اثر به‌شمار می‌آید. در این نوع کار هنری، آن فاعل البته فاقد هر نوع الوهیت است و در محتوای درونی اثر او نیز هیچ‌گونه التقاط به وجود نمی‌آید بلکه بیشتر براساس امکان خاص و غیرضروری خود مشخص می‌شود. نوع آزادی که در این قبیل از آثار هنری نمایان می‌شود تا حدّ تفکر و تأمل زیربنایی بسط و گسترش پیدا نمی‌کند و بیشتر مملو از محتوای درونی خود است، یعنی به لحاظی هیجان و شوق و ذوق هنرمند به‌خودی‌خود نیرویی غریبه به نظر می‌رسد؛ نوعی انفعال اجتناب‌ناپذیر که گویی هنرمند را تحت سلطهٔ خود درآورده است. در اینجا ما با فعل ابداع و تولید سر و کار داریم که حالت بی‌واسطهٔ طبیعی دارد و این در واقع بر نبوغ یک فاعل جزئی، مشخص و محدود دلالت می‌کند. با این‌حال، اثری که بر این اساس به وجود می‌آید نیازمند کاردانی، ابتکار فنی و همچنین نیازمند امکانات مکانیکی خارجی است. در این قبیل آثار هنری نوعی ارادهٔ آزاد نیز دیده می‌شود که از داده‌های طبیعی فراتر می‌رود و گویی هنر نیست که از طبیعت تقلید می‌کند، بلکه طبیعت است که باید از هنر تقلید کند.

هگل به سه نوع هنر قائل است: نمادین[1]، «کلاسیک[2]» و رمانتیک.[3] هنر نمادین که هنوز صورت‌یابی منسجم «معنی» را کشف نکرده است برعکس بیشتر با «صورت» منازعه می‌کند و سعی دارد در آن نفوذ پیدا کند تا بتواند به فراسوی آن قدم نهد. معنای این نوع هنر و محتوای خاص آن کاملاً محرز می‌دارد که هنوز به صورت نامتناهی نرسیده است و نه‌تنها روح آزاد شناخته نمی‌شود بلکه اصلاً از چنین مرتبه‌ای آگاهی ندارد. هنر نمادین محتوائی جز نوعی الوهیت انتزاعی و تفکر محض و گرایشی برای رسیدن به آن و نشان دادن بلافاصلهٔ آن در اختیار ندارد و قادر نیست به اثر خود هماهنگی ببخشد؛ گویی این هنر موفق نمی‌شود هدف اصلی خود را بیابد.[4] نوع دوم هنر باعنوان «کلاسیک» تحقق پیدا کرده و به کمال رسیده است؛ این هنر بر هماهنگی ابتنای کامل دارد و هنر والا[5] نیز از آن نشأت گرفته است. نوع دیگری از هنر که به سبب نقص تناسب میان معنی و صورت به لحاظ امر نامتناهی وجود دارد هنر رمانتیک نامیده می‌شود. در این مورد ذهنیت شخصی به آن حدّ افراطی نیست که قبلاً گفتیم، یعنی اینکه فقط از نگاه سطحی ناشی شده باشد، بلکه چیزی است که در درون هنرمند قرار گرفته و جنبهٔ قدسی آن طوری تصور شده که به‌سهولت نمی‌توان صورتی برای آن جستجو کرد و یا در مورد آن به یک صورت خارجی اکتفا کرد. گویی آن فقط در خود باید خود را بیابد و انحصاراً از این رهگذر است که برای خویش صورت منسجم و مناسبی پیدا می‌کند و می‌تواند واجد عنصری روحی شود. هنر رمانتیک نمی‌خواهد خود را در صورت خارجی و در زیبایی آن

---

1 . Symbolique

2 . Classique

3 . Romantique

٤ . اطلاعی که هگل در کتاب *دائرةالمعارف* ... در مورد هنر می‌دهد بسیار کوتاه و ناکافی است. برای فهم بهتر افکار او در این زمینه می‌توان به دروس فلسفهٔ هنر او رجوع کرد (البته این کتاب به فارسی ترجمه نشده است) به‌هرترتیب، در کتاب‌های عمومی تاریخ فلسفهٔ غرب مطالب بیشتر و دقیق‌تری در این زمینه می‌توان یافت. در صورت لزوم رجوع شود به *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، صفحات ۱۲۱ تا ۱۳۱. مشخصات کتاب در پایان این بخش آورده شده است.

5. Sublime

نمایان کند، بلکه زیبایی را تا حدّ پدیدار پایین می‌آورد و سعی می‌کند جنبهٔ قدسی حالت باطنی خود را در امور خارجی متجلی سازد تا به معنای اثر هنری جنبهٔ فوق طبیعی بدهد.

توضیح: فلسفهٔ دین در سلسله تعیّنات ذاتی آنچه مطلق تلقی می‌شود باید بتواند نوعی ضرورت منطقی را بازشناسی کند؛ منظور تعیّناتی است که در درجهٔ اول با عبادات و مناسک یک قوم یا یک امت مطابقت دارند. افزون بر این، باید فهمید که چگونه شعور مبتنی بر زمان درونی یعنی شعوری که با یقین عالی انسان سروکار دارد، می‌تواند ماهیت رسوم اخلاقی یک ملت، اصول حقوقی، مفهوم آزادی مورد نظر و همچنین هنر و علم افراد آن را با هم مطابقت دهد و به نحوی مقوّم جوهر دین آنها باشد. بر این اساس، واقعیت انضمامی یک ملت تحقق می‌پذیرد و تمامیّت نظاممند آن از رهگذر روح واحدی مشخص می‌شود و همین به معنائی مبنا و پایهٔ تاریخ ادیان محسوب می‌شود که با تاریخ عمومی کلی جهان نیز مطابقت می‌کند.

به‌هر روی، رابطهٔ تنگاتنگ هنر با ادیان انکارناپذیر است ولی هگل این مسئله را نیازمند توضیح می‌داند. به‌عقیدهٔ او، شکوفایی همه‌جانبهٔ هنر فقط از رهگذر نوعی احساس دین ممکن است؛ احساسی که بر وارستگی و آزادگی دلالت دارد، ولی نه از این لحاظ که به تمامیت خود رسیده باشد. در ادیان معانی‌ای وجود دارند که نمی‌توان آنها را به‌طور تام آشکار ساخت و خواه‌ناخواه بیشتر جنبهٔ تلویحی پیدا می‌کنند و گویی به نحو ضمنی باید به آنها پرداخته شود. در این موارد، ادیان نیاز مبرمی به هنر پیدا می‌کنند. شاید فقط از طریق هنر است که شعور می‌تواند به تصورات عمیق ذاتی انسان پی ببرد. هنر تنها آلت و وسیله‌ای است که امکان درک محتوای معانی مجرد را، که به‌خودی‌خود پیچیده و مبهم هستند، فراهم می‌آورد. به نظر می‌رسد که هنر به نحو بنیادی به گرایش‌های پنهان روح انسان واقف است و گویی شعور به مدد آن می‌خواهد نوعی رابطه میان امور حسی و طبیعی و این گرایش‌ها برقرار کند. در هرصورت، حس زیباپرستی در درون انسان انعکاس می‌یابد و همین به‌مرور به تشکل اثر هنری کمک می‌کند. به نظر هگل، این در عین حالی که نیازمندی‌های دین را نسبت به هنر نشان می‌دهد، حاکی از انحطاط آن نوع اعتقاد دینی است که هنوز پابرجاست، ولی استحکام اولیهٔ خود را از دست داده است. مثل این است که در این مرحله هنر سعی دارد آنچه را دین از دست داده است، جبران کند و یا

اصلاً آن را از محدودیت‌های خاصی که در آن پدید آمده است، رها و آزاد سازد. هگل در این جریان از نوعی طلسم صحبت می‌کند که از طریق آن گویی هنر نه جهان واقعی بلکه ورای آن را می‌خواهد مخاطب قرار دهد. البته، به نظر او، هنر فقط درجه‌ای از رهایی را برای انسان فراهم می‌آورد نه اینکه بتواند آن را به نهایت برساند. هنرهای زیبا که در هر صورت با دین ارتباط نزدیک دارند آیندهٔ خود را در دین حقیقی به دست می‌آورند. محتوای محدود «معنی» فقط موقعی از فی‌نفسه و لنفسه به کلیّت می‌رسد که با صورت نامتناهی خود وحدت پیدا کند.

شهود و شناخت بی‌واسطه که با حس همراه است صرفاً زمانی به صورت دانش درمی‌آید که خودْ را باواسطه کند تا اینکه صورت آن تحقق وجودی بیابد که همین به‌عینه می‌تواند دانش باشد؛ یعنی آن دیگر به نوعی الهام و وحی متوسل شده و از طریق آن، محتوای معنائی‌اش توانسته است به تعیّن‌بخشی به خود دست یابد و همین برای روح جنبهٔ مطلق محسوب می‌شود.

ب) دین مُنزَل: مشخصهٔ مفهوم دین حقیقی این است که باید بر روح مطلق دلالت بکند و همچنین در درجهٔ اول باید مُنزَل باشد، یعنی خداوند به آن تعیّن بخشیده باشد. این نوع شناخت جوهر همان روح تلقی می‌شود، آن هم از این جهت که صرفاً صورتی است که در اثر تعیّن امر نامتناهی به نحو لنفسه تشکل یافته است؛ آن نوعی تجلی است. روح موقعی کاملاً روح محسوب می‌شود که صرفاً به صورت دین مطلق درآمده باشد. در دین مطلق، روح فقط مراحل و لحظات خود را متجلی نمی‌کند، بلکه همان خود را متجلی می‌کند.

توضیح: به نظر هگل، از ابتدای پیدایش اعتقاد یونانی و رومی مبنی بر اینکه خدایان نسبت به انسان انتقام‌جو هستند، گفته می‌شود که خداوند و فعل او فقط موقعی مورد شناخت فاهمهٔ انتزاعی قرار می‌گیرد که خشم و قدرت متعادل‌کنندهٔ او در جهان ظاهر شود تا هر آنچه را نزد انسان فراتر از حدّ انسانی او می‌رود، نابود کند. در عهد باستان، افلاطون و ارسطو با این اعتقادات به مقابله پرداخته و خداوند را به‌هیچ‌وجه حسود و انتقام‌جو ندانسته‌اند. به نظر هگل، امروزه برای مقابله با افرادی که مدعی‌اند خداوند شناخت‌پذیر نیست باید از همان سخنان افلاطون و ارسطو استفاده کرد. چنین ادعاهایی به نحوی به

انکار شناخت خداوند می‌انجامد، در صورتی که این ادعاها دربارهٔ دینی که صرفاً مُنزَل دانسته شد کاملاً بی‌اساس است. در دین هر نوع تعریفی باید به نام خداوند آغاز شود و اوست که محتوا و اصل هر نوع اعتقاد دینی را تعیین می‌کند. اگر تصور کنیم که کلام خداوند مُنزَل نیست، به‌ناچار باید او را حسود و انتقام‌جو بدانیم. اما اگر قبول کنیم که کلمهٔ روح واجد معنی است، باید آن را همان ظهور روح به‌عنوان «وحی[1]» در نظر بگیریم.

اگر در مورد مشکلات شناخت خداوند به‌عنوان روح مطلق تأمل بکنیم، دیگر نمی‌توانیم به ادراکات اولیه و سادهٔ ایمان اکتفا کنیم و اگر فقط در حدّ فاهمه راجع به خداوند تأمل بکنیم و بخواهیم به نحوی مسائل را دریابیم، دیگر تعجب نخواهیم کرد که چرا جمع کثیری از افراد و خاصّه متکلمان خواسته‌اند به نحو دقیق‌تر از این مطالب سردربیاورند. آنها ناگزیر مسائل را بیش از پیش ساده کرده‌اند و در نهایت به حداقل نتیجه رضایت داده‌اند. در واقع، به تصور آنها، ساده‌ترین راه این بوده که بگویند انسان نمی‌تواند چیزی دربارهٔ خداوند بداند. ولی اگر بخواهیم واقعاً خداوند را روح در نظر بگیریم، باید از لحاظ نظری تلاش زیادی بکنیم. آن‌گاه در ابتدا با قضایایی روبه‌رو می‌شویم از قبیل اینکه خداوند وجودی است که به خود علم دارد و علم او نسبت به خود در شناختی که انسان از او می‌تواند داشته باشد، منعکس می‌شود و همین اولین قدم اصلی برای شناخت خداوند است.

اگر تصور روح مطلق، جنبهٔ بی‌واسطه‌بودن، حساسیّت صورت و دانش مبتنی بر فاهمه را کنار بگذاریم، روح طبق محتوای خود به لحاظ فی‌نفسه و لنفسه در طبیعت و در خود روح در نظر گرفته خواهد شد و آن‌گاه در نوعی شناخت ذهنی و درون‌ذات مطرح خواهد بود که برای ما در قالب دو مرحلهٔ متقابل قابل بررسی است: از یک طرف، با پدیدارهایی روبه‌رو خواهیم بود که نسبت به هم توالی دارند و به حالت زنجیره‌وار با تعیّنات متناهی فکر ما نیز مطابقت می‌کنند و از طرف دیگر، یک صورت ذهنی در اختیار خواهیم داشت که جنبهٔ متناهی ادراکات را منعکس می‌کند. علاوه بر اینها، با نوعی ایمان روبه‌رو هستیم که از عبادات ناشی می‌شود و همیشه نزد ما حضور دارد و مؤثر واقع می‌شود.

---

1 . Révélation

در این تقسیم‌بندی، ناگزیر صورت از محتوا جدا می‌شود و محتوا به نحو ذهنی در مراحل مختلف عناصر متشکلهٔ جزئی خود مطرح می‌شود که آنها را در سه نوبت می‌توان بیان داشت: اول، محتوای سرمدی که به‌عنوان روح در خود باقی می‌ماند و این همان چیزی است که باید متجلی شود. دوم، تمایز ذاتی امر سرمدی و تجلی آن، که مقوّم جهان پدیداری دانسته می‌شود. سوم، بازگشت نامتناهی و آشتی تام جهان خارجی با ذات سرمدی خود. امر نامتناهی از این رهگذر از جنبهٔ پدیداری به وحدت تمامیّت اصلی خود ارتقاء می‌یابد. حال به ترتیب دربارهٔ این مراحل نکاتی را متذکر می‌شویم:

اول: ذات مجرد اولیه به لحاظ ثبوتی، در مرتبهٔ کلیّت خود، همان صورت قدرت جوهری است که باید علیّت محض دانسته شود، یعنی خالق آسمان و زمین که البته در نوعی «باواسطگی» خود را کنار می‌نهد. این جوهر اولیه ذاتاً مبیّن نوعی وحدت و ذهنیت انضمامی است که با همان اصطلاح «روح» عنوان می‌شود.

دوم: به لحاظ اثباتی و با توجه به جنبهٔ انضمامی سرمدی ذات‌مجرد، آن را می‌توان عنصر مفروضی دانست که از فعل و حرکتش جهان پدیداری خلق شده است. هگل در این مورد کاملاً به تثلیث مسیحی نظر دارد و مسئلهٔ اعتقادی سرنوشت «اِبن» را مطرح می‌کند و می‌گوید او از یک طرف مستقل از آسمان و زمین و طبیعت عنصری و انضمامی است و از طرف دیگر مستقل از روح است، زیرا در واقع روح متناهی است که با تحمل رنج و مشقت جان می‌سپارد. منظور اینکه «اِبن» در نهایت مظهر دوری از طبیعت است که با آن تقابل دارد، ولی در عین حال به سبب جنبهٔ طبیعی که در آن است سرمدیت را فقط به‌عنوان رستگاری خود می‌تواند جستجو کند.

سوم: اِبن به لحاظ فردیت خود، یعنی جنبهٔ درون‌ذاتی که دارد، ناگزیر به نحوی تقابل کلیّت و جزئیّت را براساس وحدت ذاتی فردی خود آشکار می‌کند. به نظر هگل، مطالب زیادی در این زمینه وجود دارد که باید در سه مرحله آنها را طرح کرد:

۱ـ جوهر کلی که تحقق یافته و خارج از جنبهٔ واحد و مجرد خود قرار گرفته است در شعور فردی انسان به نحوی دیده می‌شود. بعد این فردیت که به‌ناچار با گناه و شرّ عجین شده است از طریق بازخرید«اِبن» کنار گذاشته می‌شود و تصور امکان بازگشت تام به

وحدت کلی اولیه در اذهان پدید می‌آید. به نظر هگل، این معنای اصلی روح سرمدی است که حیّ و حاضر به نحو درون‌ذات در جهان مطرح می‌شود.

۲ـ به شکرانهٔ گواهی روح، «فاعل» یعنی فرد انسان به سبب موضوعیت خود، یعنی به سبب رابطهٔ بی‌واسطه با طبیعت خود، اول به نحو عدمی و براساس شرّ تحقق پیدا می‌کند و بعد از طریق ایمان به کسب نوعی حقیقت خاص نائل می‌آید، یعنی قابلیت وحدت با اصل خود را به دست می‌آورد.

۳ـ براساس ایمان که جنبهٔ باواسطه دارد انسان از حقیقت درونی خودآگاهی پیدا می‌کند و در نتیجه حضور واقعی روح، نزد انسان قوام و دوام می‌یابد، آن هم نه صرفاً به‌عنوان روح فردی بلکه به‌عنوان روح کلی.

هگل فرآیندی را که در اینجا گفته شد نوعی قیاس[1] می‌داند که با اینکه ظاهراً در سه مرحله از آن صحبت شده است؛ ولی در واقع نمونهٔ واحدی بیش نیست که جنبهٔ باواسطهٔ تام را تشکل می‌دهد. از طرف دیگر، به سبب توالی و بسط این قیاس واحد در ازمنه و امکنه و جنبهٔ باواسطگی، که بیش از پیش بر آن هموار می‌شود تا نتایج حاصل از آن حتی‌المقدور هماهنگ شوند، حقیقتی به دست می‌آید که کاملاً به آن چیزی تعلق دارد که فلسفه نامیده می‌شود.

توضیح: منظور هگل در کلّ مطالبی که در اینجا آوردیم بیشتر این است که اگر هر نوع جنبهٔ باواسطگی از روح لنفسه کنار گذاشته شود، آن صرفاً حالت صوری پیدا می‌کند و فاقد محتوا می‌شود، به نحوی که دیگر روح مِن حیث هو کاملاً غیرقابل تأمل و شناخت خواهد بود و از این جهت هر نوع شناختی در مظان انحطاط و انحراف قرار خواهد گرفت. تفکر فقط موقعی آزاد و فعال می‌شود که بتواند امکان تعیّن نامتناهی خود را محرز بدارد، یعنی بتواند ادامهٔ تجسس و سیر عقلی خود را تأمین کند و در این کوشش و جوالیّت محتوای خود را به نحو آزاد در نظر بگیرد و در واقع آگاهی را با آزادی همراه کند. به‌هرترتیب، ما در اینجا با نظرگاه دیگری روبه‌رو هستیم که همان فلسفه نامیده می‌شود.

ج) فلسفه: پس از هنر و دین، هگل صورت سومی از تجلیات روح مطلق را فلسفه می‌داند که به نحوی براساس وحدت هنر و دین تعیّن پیدا کرده است. منظور اینکه شهود

---

1. Syllogisme

طبق ادراک درون‌ذات هنری که به صورت نوعی بازنمایی سمعی و بصری و غیره درآمده و جنبهٔ مستقل پیدا کرده است و همچنین تمامیت خاصّ دین که در لحظات زمانی به نحو باواسطه بسط و گسترش یافته است ـ لحظاتی که به‌خودی‌خود نمی‌توانند به‌صورت واقعی با هم جمع شوند ـ براساس نوعی شهود بسیط وحدت یافته و به‌مرور به صورت تفکر و شعور درآمده است. علم فلسفه خواه‌ناخواه مفاهیم هنر و دین را همراهی می‌کند و آنچه ناگزیر در این تفکر فاقد انسجام است همان چیزی است که ادامهٔ آزادانهٔ تفکر را تضمین می‌کند و به این ترتیب فلسفه در راه مستمری که در پیش دارد به‌مرور اصالت ذاتی خود را نمایان می‌کند. با این‌حال، می‌توان فلسفه را به‌عنوان شناخت ضرورت محتوائی وقوف مطلق تعریف کرد و همچنین شاید آن را بتوان کوششی دانست که از طریق ضرورت شهود بی‌واسطه در شعر به کار می‌رود و یا از نوع ضرورت مفروضاتی تلقی کرد که در دین با ایمان مقرون می‌شوند. این نحوهٔ شناخت در واقع بازشناسی محتوا و صورت است؛ نوعی رهایی از جنبهٔ انحصاری صور و ارتقای آنها به یک صورت مطلق که خود را تعیّن می‌بخشد و این ضرورت در فلسفه به نحو فی‌نفسه و لنفسه وجود دارد. این حرکت که همان فلسفه است وقتی تحقق می‌پذیرد که آن در نتیجه‌گیری خود صورت ذهنی خود را بیابد، یعنی با نگاه دوباره در مورد دانشی که پشت سر دارد، به تأمل بپردازد: فلسفه نوعی تفکر مضاعف است.

توضیح: به نظر می‌رسد که در اینجا به‌ناچار باید رابطهٔ فلسفه و دین را بررسی کرد. آنچه از این لحاظ حائز اهمیّت است دقت در تفاوت صور نظری و صور ادراکات فاهمه است. براساس بسط و گسترش فلسفه و منطق متوجه می‌شویم که ماهیّت آنها را می‌توان برطبق مقولات سه‌گانهٔ حاکم بر نحوهٔ بسط و گسترش آنها شناسایی کرد و از این رهگذر احتمالاً بتوان گفت که در واقع محتوای فلسفه و دین مشابه است، ولی در این مورد ملاحظاتی را نیز باید در نظر گرفت. به‌هرترتیب، محتوای طبیعت خارجی و نیز روح متناهی خواه‌ناخواه از محتوای واقعی دین برکنار می‌مانند و به‌همین دلیل دین برای همگان صرفاً نوعی حقیقت است و ایمان به حقیقت در اثر گواهی روح انسان وجود دارد؛ گویی این گواهی جوهری است فی‌نفسه که هر آنچه در این مورد بسط و گسترش پیدا می‌کند عمیقاً در آن تضمن دارد. البته خواه‌ناخواه، براساس تشکل عادی شعور، فاهمه‌ای

که مشروط و مقید به زمان و مکان جغرافیایی و تاریخی معینی است، دچار متناهیت می‌شود. ولی در این معضل روح باید، با اتکا به استحکام محتوای اصلی خود، از خویش محافظت کند، زیرا جنبهٔ اصلی دین اساساً اعتقادی و نظری است که عمیقاً در جهت مخالف امور متناهی است. به نظر هگل، حتی ادراکات حسی عادی و مقولات متناهی فاهمه نمی‌توانند از ایمان ممانعت کنند، با اینکه هیچ کاری برای فاهمه ساده‌تر از این نیست که تناقض میان ایمان و فاهمه را به نحوی به اثبات برساند. اصالت عقل به سبکی که در عصر جدید به وجود آمده ـ مثلاً در عصر روشنگری ـ محتوای دین را متناهی کرده و عملاً آن را در مظان اضمحلال قرار داده است، ولی به‌هرحال دین همیشه محق خواهد بود که در مقابل این معضل از خود دفاع کند. موقعی که دین در مقابل فلسفه قرار می‌گیرد، خاصّه در مقابل فلسفه‌ای که محتوای آن صرفاً نظری است یعنی به نحوی با محتوای دین سنخیت دارد، می‌توان نزدیکی میان آن دو را ممکن تلقی کرد، ولی به نحو عمده فلسفه به سبب صور خاص نظری خود ممکن است مورد اعتراض دین واقع شود. البته دین هم به سبب نظر خاصی که بر آن اتکا دارد، ممکن است مورد انتقاد فلسفه یا حداقل بعضی از فلاسفه قرار گیرد. به نظر هگل، دین در فلسفه بیشتر به سبب اعتقاد به وحدت وجود[1] و احتمالاً همه‌خدایی مورد انتقاد است؛ دین نمی‌تواند قبول کند که خداوند در تمام مواد طبیعت و امور حلول کرده باشد. هگل پس از این مطالب به اعتقادات هندی‌ها و کسانی که در آن مورد در غرب سخن به‌میان آورده‌اند نیز اشارهٔ کوتاهی می‌کند. در پایان این قسمت، هگل همچنین به اسم مولانا جلال‌الدین رومی اشاره کرده است که به عقیدهٔ او افکار این شاعر نزد مسلمانان بسیار ساده‌تر و منزه‌تر از افکار هندوان است، چه در آنها بیشتر از وحدت نفس با احد صحبت در میان است که براساس آن می‌توان به نوعی ارتقای روح فراتر از امور متناهی و طبیعی اعتقاد داشت؛ منظور بیشتر نوعی تبدل امر طبیعی و روحی به یکدیگر است.[2] به عقیدهٔ هگل، عیب این نظریه‌ها و نظام‌های فکری بیشتر به این جهت است که هیچ‌گاه در آنها به این نکتهٔ زیربنایی اشاره نمی‌شود که خود فاعل شناسا می‌تواند به حدّ روح ارتقاء یابد.

---

1 . Panthéisme

۲ . نگارنده در این مورد مقالهٔ کوتاهی دارد که در فصل بعدی کتاب آورده خواهد شد.

به‌طورکلی، با مقایسهٔ اجمالی رابطهٔ دین و فلسفه، می‌توان گفت که در هر دو نیاز مشترکی دیده می‌شود و آن در مورد فهم درست رابطهٔ خداوند با جهان است. در فلسفه دقیقاً بیان می‌شود که این رابطه به‌ناچار نتیجهٔ همان تعریفی خواهد بود که در مورد خداوند مقبول دانسته شده است. فاهمه تصورهای عاطفی و تخیلی را کنار می‌گذارد و برای اینکه بتواند به نحوی وجود خداوند را از طریق ایمان بیان کند آن را به‌عنوان ذات ناشناختنی پدیدارها در نظر می‌گیرد، ضمن اینکه خداوند را صرفاً نامتناهی می‌داند و آن را از امور متناهی جدا می‌کند، اما دوباره از این لحاظ رابطهٔ آن دو را مورد بررسی قرار می‌دهد. البته تمام مشکلات نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرد، ولی چون در هر صورت مسئلهٔ این رابطه به علوم دیگر نیز مربوط می‌شود در فلسفه به‌ناچار فقط به بحث صوری و انتزاعی اکتفا نمی‌شود. فلسفه از این لحاظ هم در مورد این قبیل مسائل مورد انتقاد قرار می‌گیرد و منتقدان تصور می‌کنند که در آثار فلسفی خداوند و جهان به نحو مجزا و هریک به‌عنوان جوهر خاصی در نظر گرفته شده‌اند و ادعا بر این است که در افکار این قبیل از فلاسفه گویی خداوند فقط ترکیبی از خدا و جهان است؛ این همان نظری است که در مورد وحدت وجود بیان شده است. مخالفان آنها می‌خواهند تصوری از خداوند و تصور کاملاً متفاوتی با آن از جهان داشته باشند و آن دو را از هم مجزا و متمایز بدانند. به این معنی، ایمان داشتن ممکن است به انکار اراده برای رسیدن به نکات دقیق‌تر و مشخص‌تر در مورد خداوند مبدل بشود. در هر صورت، به نظر هگل، کلاً نوع اعتقادات وحدت وجودی را نباید به حساب فلسفه گذاشت.

صورت ذهنی فلسفه، به‌عنوان آن «معنا»یی که خودْ خود را تفکر می‌کند، یعنی حقیقتی که به خود وقوف دارد، می‌تواند معنای خاص منطقی باشد که در آن کلیّت در محتوای انضمامی نیز تأیید می‌شود. منظور اینکه این نوع علم به نقطهٔ آغازین خود بازمی‌گردد و به سبب روحی بودن به نوعی منطق تحقق می‌بخشد. به‌همین دلیل می‌توان گفت که این علم در ابتدا فقط فی‌نفسه و بی‌واسطه بوده و بعد در جنبهٔ پدیداری خود بسط و گسترش یافته است. به‌طورکلی، می‌توان تصور کرد که به نظر هگل پدیدار از ابتدا حامل نوعی قیاس بوده است که عامل منطقی بنیادی آن طبیعت را وسیله قرار داده و خود نیز به طبیعت مبدل شده است؛ با اینکه به‌هرترتیب طبیعت دوباره باید به مرتبهٔ روحی ارتقا

یابد، زیرا این نوع قیاس در بطن «معنی» قرار دارد. در مرحلهٔ دوم، طبیعت با منطق در ارتباط قرار گرفته و در نهایت سومین نوع قیاس که همان فلسفه باشد ـ یعنی معنائی که به خود وقوف دارد ـ تحقق پیدا کرده است.

منبع اصلی به زبان فرانسه:

Hegel(G.W.F.):Précis de L'encyclopédie des Sciences Philosophiques.
Traduc:par J.Gibelin.
Vrin-Paris 1970

منبع فارسی:

مجتهدی.ک: *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*، امیرکبیر، تهران، چ سوم، ۱۳۸۵.

هگل، تولوک[1] ، روکرت[2] ، مولانا

در مجالس بحث تخصصی، در میان کسانی که به فلسفه‌های غربی توجه دارند، گاهی در مورد هگل و فلسفهٔ او شنیده می‌شود که این فیلسوف آلمانی توجه خاصی به

---

1 . Tholuck (F.A.G.) (1799-1877)

تولوک متکلم انجیلی آلمانی بوده است. او تعلیمات اولیهٔ خود را در زادگاهش یعنی شهر برسلو به پایان رسانده و به سال ۱۸۱٦ به منظور تحصیل در رشتهٔ الهیات مسیحی عازم برلین شده است. تولوک مدت‌ها منشی مخصوص هانریح فون دی‌از(Diez-H.Von)، شرق‌شناس معروف، بوده و همچنین با پیوستن به اتحادیهٔ احیاگران دین مسیح فعالیّت زیادی به عهده گرفته است. آثار زیادی از او باقی مانده است ولی در اینجا فقط به دو اثر اشاره می‌کنیم که به‌طور مستقیم به بحث ما در این نوشته مربوط می‌شود: ۱- صوفیگری یا کلام مبتنی بر وحدت وجود ایرانی، با توجه به منابع فارسی و عربی و ترکی در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (این اثر به سال ۱۸۲۱ در برلین انتشار یافته است). ۲-*گلچینی از عرفان مشرق‌زمین* (*Florilège de la Mystique orientale*) مدخلی در باب عرفان به صورت کلی و همچنین سنت‌های عرفانی رایج در مشرق‌زمین به‌طور اخص(این اثر در برلین منتشر شده است).

2 . Rückert (F.) (1788-1866)

روکرت فرزند ارشد حقوقدانی مشهور در شهر شوانیفورت بوده که بعد از گذراندن تحصیلات اولیه در زادگاهش در دانشگاه‌های ورتزبورگ (würzburg) و هیدلبرگ (Heidelberg) به تحصیلات عالی ادامه داده است. او در ۱۸۱۸ به رم رفته و بعد از بازگشت در ادامهٔ همان سال و سال ۱۸۱۹ در شهر وین اتریش نزد ژوزف فون هامر پورگشتال(Joseph von Hammer -Purgstall)، مترجم معروف غزلیات حافظ، به یادگیری زبان فارسی پرداخته است. روکرت در ۱۸۲۱ با لوئیز ویتهانس فیشر(Luise wieh hans fischer) ازدواج کرده است. او در ۱۸۲٦ به‌عنوان استاد زبان‌های شرقی در دانشگاه ارلاگن (Erlagen) مشغول کار شده و بعد برای ادامهٔ همان شغل به برلین دعوت شده است. وی از سال ۱۸٤۱ تدریس در دانشگاه را کنار گذاشته و تا پایان عمر به نوشتن و ترجمهٔ آثار از زبان‌های مختلف پرداخته است.

←

جلال‌الدین رومی، شاعر ایرانی، داشته و نمونه‌ای از شعر او را در قسمت پایانی کتاب *دائرةالمعارف علوم فلسفی* آورده است. حتی بعضی از افراد، بدون اینکه احتمالاً در مورد افکار هگل اطلاعات کافی داشته باشند، او را از مریدان و پیروان مولانا دانسته و اظهار داشته‌اند که هگل خط اصلی تفکر خود را از مولانا گرفته است. این نوع بیانات مسلماً بر بی‌اطلاعی از افکار هگل و کلاً فلسفه‌های غربی دلالت می‌کند و نشانی از ساده‌لوحی است، ضمن اینکه سطح پایین توقعات برخی از ما را نسبت به تفکر و فلسفه نمایان می‌کند. این موضوع درعین حال که به لحاظ فرهنگی چندان خوشایند نیست به‌خودی‌خود نیز فاقد اعتبار علمی است. در نتیجه، بهتر است حتی‌المقدور نسبت به این نوع اظهارات بی‌اعتنا باشیم.

نگارنده ضمن مطالعاتی که در سال‌های اخیر دربارهٔ هگل و افکار او انجام داده به سبب کنجکاوی تمایل پیدا کرده است که براساس مدارک و منابع موجودی که در کوتاه‌مدت می‌توانسته به آنها دسترسی پیدا کند اجمالاً دربارهٔ این مسئله که هگل چرا و با چه منظوری به اسم مولانا اشاره کرده است، تحقیق کند. همان‌طور که خواهیم دید، پرداختن به این موضوع در روشن‌شدن موضع خاص هگل در قبال بعضی از متکلمان پروتستان هم‌عصر او، که با افکارش مخالف بودند، مؤثر خواهد بود. در این نوشته، منظور

← گفته می‌شود که روکرت با بیش از سی زبان از جمله: فارسی، افغانی، ارمنی، اوستایی، آذری، ترکی، بربری، آرامی، عبری، عربی، هندی، کردی، سانسکریت و سریانی آشنا بوده است. وی سبک خاصی در سرودن شعر به زبان آلمانی داشته که در ابتدا از شعرای شرقی اقتباس کرده بوده است. او در معرفی شعرا و نویسندگان شرقی در آلمان بسیار نقش داشته است. افزون بر بعضی از شعرای به‌نام آلمانی که از آثار او الهام گرفته‌اند، موسیقیدان‌های مشهوری نیز برای اشعارش او آهنگ ساخته‌اند. ترجمه‌ها و نوشته‌های روکرت بسیار زیاد است. در اینجا فقط به ذکر چند اثر او اکتفا می‌کنیم، یعنی آنهایی که احتمالاً با این نوشته سنخیتی دارند. عنوان یکی از مجموعه شعرهای او *گل‌های سرخ شرقی* (Östliche Rosen به زبان آلمانی) است که در ۱۸۲۲ انتشار یافته است. او در ۱۸۲٦ *مقامات حریری* و در ۱۸۳۰ داستان رستم و سهراب را از *شاهنامه* ترجمه کرده است. ترجمهٔ او از قرآن که احتمالاً میان سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۸۲٦ انجام شده به سال ۲۰۰۱ در شهر وتزبورگ و از سوی ناشری به اسم هارموت بوبزین (Harmut Bobzin) به چاپ رسیده است.

در انتهای این یادداشت لازم به یادآوری است که اطلاعات مربوط به زندگینامه و آثار تولوک و روکرت را آقای دکتر فرزین بانکی، همکار محترم، در اختیار نگارنده قرار داده بودند که از ایشان نهایت تشکر را دارم.

اصلی هگل از ذکر نام مولانا و آوردن شعری از او ـ به ترجمهٔ روکرت ـ در درجهٔ اول فقط پاسخ به تولوک، متکلم پروتستان هم‌عصرش، بوده است. لذا عنوان این بخش را به جای «هگل و مولانا» به صورت «هگل، تولوک، روکرت، مولانا» آوردیم که با محتوای بالفعل این تحقیق تناسب بیشتری دارد و چارچوب تاریخی بحث را مشخص‌تر انعکاس می‌دهد.

دایرةالمعارف علوم فلسفی در دوره‌ای که هگل هنوز در قید حیات بوده سه بار به چاپ رسیده است: اول بار در ۱۸۱۷ در هیدلبرگ و دوبار در سال‌های ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰ در برلین. پیش‌گفتار چاپ دوم، که مفصل‌تر از دو پیش‌گفتار قبل و بعد است، به لحاظ موضوعی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته، حائز اهمیّت بیشتری است. در این پیش‌گفتار هگل صریحاً اشاره می‌کند که در چاپ دوم تغییرات زیادی در متن کتاب داده است و به احتمال قریب به یقین این تغییرات به منظور تغییر و اصلاح صوری عبارات نبوده و بیشتر ممانعت از بدفهمی و تحریف محتوای افکار او براساس چاپ اول کتاب مدنظر بوده است. به‌طور کلی، هگل در آن عصر مخالفان زیادی داشته است که می‌توان آنها را به دو گروه عمده تقسیم کرد: آنها که به لحاظ پیشرفت علوم تجربی جدید افکار او را مورد انتقاد قرار داده‌اند و آنها که به لحاظ اعتقادی و کلامی ـ خاصّه در سنت پروتستانتیسم ـ با فلسفهٔ او به مقابله پرداخته‌اند. هگل در پیش‌گفتار چاپ دوم بیشتر به گروه دوم نظر دارد و نه تنها درصدد دفاع از افکار خود است، بلکه با صراحت و به‌صورت همه‌جانبه به حمایت از فلسفه‌های عقلی می‌پردازد.

به عقیدهٔ هگل، در آن عصر عملاً فلسفه را به ناحق از بحث‌های مربوط به دین و ایمان کنار می‌گذاشته‌اند و گویی نظر متکلمان رسمی کم و بیش دایر بر این بوده که کُمیت عقل در فهم و بیان اصول اعتقادی لنگ است و نوعی «لاادریگری[1]» و انکار اعتبار عقل برای استحکام ایمان مفید فایده است. به‌طور کلی، شاید دربارهٔ بیشتر نظریه‌های کلامی پروتستان بتوان از نوعی اشعریت سخن به میان آورد که البته به درجات متفاوت در آرای آنها دیده می‌شود. این مطلب را تا حدودی در مورد فلسفهٔ نظری کانت نیز می‌توان صادق دانست. هگل سعی می‌کند حتی‌المقدور مسلم بدارد که حقیقت فلسفی ـ حتی اگر صرفاً در حدّ نظری مطرح شود ـ یک حقیقت اضافی و حاشیه‌ای نیست

---

1 . Agnosticisme

و در واقع نمی‌توان فلسفهٔ عقلی را از دین کنار گذاشت، زیرا آن به هر شکلی که باشد خود را مطرح خواهد کرد. به عقیدهٔ هگل، فلسفه در صورت ظاهری خود به دورهٔ باستان تعلق دارد، ولی به نحو محتوائی همیشه جوان و باطراوت خواهد ماند، زیرا نوعی نیروی پویای انکارناپذیر در آن وجود دارد که به‌ناچار آن را در کلّ ازمنه و امکنه قابل طرح می‌سازد و فعلیّت احتمالی‌اش را تضمین می‌کند. هگل ضمن تحلیل‌های خود به اسامی گروهی از فلاسفهٔ بزرگ چون افلاطون و ارسطو و بویمه و باآدر و ژاکوبی و لسینگ اشاره می‌کند و بالاخره در حاشیهٔ صفحهٔ ۱۸ کتاب (متن فرانسه) از متکلم همدوره‌اش، تولوک، نام می‌برد و از او به‌صورت استدلالی و گاهی نیز با توسل به هزل انتقاد می‌کند.

بنا به گفتهٔ این متکلم سرسخت: «فلاسفه هیچ‌گاه نتایج شومی را که از گفته‌هایشان ناشی می‌شود بسط و گسترش نمی‌دهند.» هگل با نقل این قول در حاشیهٔ صفحه مذکور یادآوری می‌کند که تولوک این جمله را در کتابی با عنوان *گلچینی از عرفان مشرق‌زمین* آورده است. او در ادامه توضیح می‌دهد که به عقیدهٔ تولوک فاهمهٔ انسان فقط دو راه برای استدلال در معنای دین دارد: یا باید به یک اساس بنیادی اولیه اعتقاد داشته باشد و آن را به‌عنوان «من» یعنی «هستی من» و «فعل من» وضع کند، ضمن اینکه آن را کاملاً مستقل از هر نوع خاستگاه اولیه در نظر بگیرد. این «من» باید به نحوی وضع شود که فعل آن را نتوان به‌هیچ‌وجه مشروط و مقید دانست و تعیّن آن صرفاً از خودش باید باشد و امر ذاتی مطلق تلقی شود و بتوان آن را به‌خودی‌خود شرط اساسی همه‌چیز دانست. به نظر تولوک، در صورت دوم نیز نمی‌توان به یک «وجود» نامتناهی به‌عنوان واحد قائل شد و ناگزیر باید از خدایان متعددی سخن به‌میان آورد. تولوک همچنین می‌گوید فلاسفه‌ای که عمیق‌تر فکر می‌کنند به‌ناچار باید فقط موضع اول را بپذیرند (البته هگل ادعا می‌کند که شخصاً متوجه نیست چرا باید موضع اول را عمیق‌تر از موضع دوم دانست).

تولوک، در ادامهٔ انتقادات خود از فلاسفه، ادعا می‌کند که گفته‌های آنها در مورد قانون اخلاقی هیچ‌گاه رضایت‌بخش نیست و در عمل خیر و شر تقریباً معادل و در هر صورت نسبی دانسته می‌شوند و وجوه تفارق آنها براساس ضابطهٔ بنیادی مشخص نمی‌شود و بیشتر جنبهٔ ظاهری دارد. او همچنین می‌گوید که در فلسفه، انسان کلاً در انحصار فاهمه و اسیر آن است و طبق آن، وجود فردی و اختیار و آزادی انسان به نحوی جنبهٔ توهمی

پیدا می‌کند. در نتیجهٔ به عقیدهٔ او، فلاسفه‌ای که اصلی و عمیق‌تر هستند لاجرم باید موضع دوم را اتخاذ کنند و طبق آن موضع، وجود فردی، اختیار و آزادی انسان توهمی پیش به نظر نمی‌رسد و در نتیجه آنها با مشکلات زیاد دیگری روبه‌رو می‌شوند. به نظر هگل، با اینکه تولوک علیه فلاسفه صحبت می‌کند ولی خود او نیز به فلسفه متوسل شده است. از طرف دیگر، مطالب زیادی از قبیل گفته‌های تولوک را می‌توان در مقدمهٔ اکثر آثار کلامی پیدا کرد. به‌همین دلیل، هگل تأکید می‌کند که کتاب تولوک را مشخصاً برای بحث و بررسی انتخاب نکرده، بلکه این کتاب به‌صورت تصادفی به دست او رسیده است. از دیدگاه هگل، همهٔ افرادی که مانند تولوک تصور می‌کنند فلسفه نوعی وحدت وجود و همه‌خدایی را ترویج می‌کند در اشتباه هستند. تولوک به تصور خود با افکاری از نوع پیروان سوزینی[1] و طرفداران پلاژ[2] و آنهایی که صرفاً به فلسفه‌های عامیانه علاقه‌مند هستند، به مقابله پرداخته است و تصور دارد که فیلسوف هر امر متناهی را موجود مستقل خاصی تلقی می‌کند و در نتیجه در عمق تفکر او نوعی اعتقاد به همه‌خدایی[3] دیده می‌شود.

هگل در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۱ کتاب (متن فرانسه) بحث را در مورد تولوک ادامه می‌دهد و او را نمایندهٔ هیجان‌زدهٔ اعتقادات «پیتیسم»[4] معرفی می‌کند. او همچنین از کتاب دیگر

---

1 . Sozzini
پیروان او را «سوسینین» می‌خوانده‌اند. آنها فرقه‌ای از پروتستان‌ها بوده‌اند که ایمان را صرفاً بر امور واضح و محدود به عقل انسان مبتنی می‌دانسته‌اند.

2 . Pélage
بدعت‌گذار معروف مسیحی در قرن پنجم میلادی. او مسئلهٔ فیض خداوند را قبول نداشت و گناه اولیه را در عقل و ارادهٔ انسان مؤثر نمی‌دانست، بلکه ایمان و استحکام آن را انحصاراً تابعی از ارادهٔ شخصی انسان تلقی می‌کرد.

۳ . افزون بر اصطلاح شناخته‌شدهٔ Panthéisme، در متن گاهی اصطلاح آلمانی Alles Götterei، که با صراحت بیشتر بر «همه‌خدایی» دلالت می‌کند، آورده شده است.

4 . Piétisme
یکی از فرقه‌های پروتستان که در کل مخالف استدلال‌های صوری جزمی در مورد اعتقادات بودند و بیشتر به نیات پاک دینی و خیرخواهی توجه داشتند و به احساسات و عواطف ارج می‌نهادند. بنیانگذار اصلی این فرقه یک پاستور روحانی پروتستان به نام اسپنسر (۱۶۳۵-۱۷۰۵) بوده که بیشتر در شهر فرانکفورت و در برلین شناخته‌شده بوده است. کانت نیز به‌همین فرقه تعلق داشته است.

تولوک باعنوان *دربارهٔ نظریهٔ گناه* سخن می‌گوید که در آن مؤلف دربارهٔ تثلیث بحث کرده است. هگل، برخلاف تولوک، در مورد تثلیث نظر می‌دهد که این اعتقاد جزمی به لحاظ تاریخی بسیار قدیمی‌تر از دورهٔ اهل مدرسه در قرون وسطی است. به عقیدهٔ او، تولوک مسئلهٔ تثلیث را صرفاً به‌صورت خارجی بررسی کرده و با اینکه به کتاب عهد عتیق نظر داشته است، تأثیر افلاطون و ارسطو نیز در گفته‌های او دیده می‌شود. تولوک در کتاب خود گفته است که تثلیث را نمی‌توان اساس و پایهٔ اعتقادات مسیحی دانست و بیشتر باید به شهادت و مصیبت‌نامهٔ مسیح تأکید کرد زیرا در کتاب مقدس آمده است که «اِبن» در روز رستاخیز سمت راست «اَب» قرار خواهد گرفت و اصل هم همین است. از این لحاظ، به عقیدهٔ هگل و برخلاف تصور او، نزد تولوک نوعی تأثیر تعلیمات منورالفکران قرن هجدهم دیده می‌شود که کلاً نسبت به مسئلهٔ تثلیث بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بوده‌اند.

هگل در انتهای کتاب *دایرةالمعارف* (صفحهٔ ۳۰۹ متن فرانسه) خود دوباره به بحث‌هایی که در حاشیهٔ پیش‌گفتار چاپ دوم علیه مخالفان خود آورده بود و توضیح می‌دهد که گروهی این اتهام را به فلسفه وارد می‌دانند که در آن توجهی اصلی به خداوند نمی‌شود ولی عدهٔ دیگری کاملاً برعکس عقیده دارند که در نحله‌های فلسفه بیش از اندازه به خداوند توجه دیده می‌شود و به‌همین دلیل فلسفه را به لحاظ جنبهٔ «وحدت وجودی» آن مورد انتقاد قرار می‌دهند. به نظر آنها، در فلسفه، «کلّ» «واحد» دانسته می‌شود.[۱] با این اتهام دوم، گویی آنها می‌خواهند فلسفه را مشرک قلمداد بکنند و به عقیدهٔ هگل این مسئلهٔ بیشتر در عصر جدید پیدا شده و به نحو خاص از اعتقادات فرقهٔ «پیتیسم» و کلام جدید نشأت گرفته است. هگل می‌گوید که البته در بعضی از ادیان و تفکرات شرقی و خاصّه هندی به نحوی خداوند را براساس مظاهر و اشیای مادی جهان طبیعت مجسم و مشخص می‌کنند و جنبهٔ محسوس و ملموسی به آن می‌دهند. در ادبیات دینی آنها اشاره‌های زیادی به تجلی خداوند در صوّر مختلف طبیعی دیده می‌شود که یکی

---

۱. در اینجا به یک اصطلاح فلسفی آلمانی اشاره شده که شلینگ نیز از آن استفاده کرده است: All-Eins که از دو جزء یعنی «کلّ» و «واحد ـ یک» تشکیل شده و در عین حال متضمن مفهوم «تک» و «یکتا» نیز است.

از اصیل‌ترینشان *بهاواد ـ گیتای*[1] هندی است، یعنی متنی که در آن کریشنا[2] از خود سخن گفته است: «من نفخه‌ای هستم که در بدن موجودات سکنی دارد؛ من اول و اوسط و آخر هستم؛ من در کهکشان‌ها، خورشید درخشان هستم و در اشکال متحول ماه، خود ماه هستم؛ در میان کتاب‌های مقدس، همان سرود اصلی ربانی هستم؛ در میان کلّ حواس، صرف احساس هستم؛ در میان کوه‌ها، هیمالیا هستم؛ در میان جانوران، شیر هستم؛ نطفهٔ کل اشیا هستم و هیچ‌چیز بدون من وجود ندارد.» به عقیدهٔ هگل، در سنت هندی، توصیفات البته کاملاً محسوس و انضمامی است، ولی نباید تصور کرد که واقعاً غیر از کریشنا خدای دیگری نیز وجود دارد، زیرا او خود گفته که در عین حال شیوا[3] و ایندرا[4] هم هست و در او همچنین می‌توان براهما را یافت و در واقع او هر بار در همه‌چیز بر جنبهٔ متعالی خود تأکید کرده است. منظور هگل این است که حتی در این نوع افکار و گفته‌ها نمی‌توان واقعاً به همه‌خدایی قائل شد، چه در هرحال، جهانِ موجود کثیر و متنوع است، در صورتی که آنچه «کلّ» دانسته می‌شود جنبهٔ اصلی و متمایزی پیدا می‌کند. همه‌خدایی و چندخدایی ـ حتی با توجه به شیوا و ایندرا و کریشنا ـ منحل و منتفی می‌شود. به نظر هگل، هندی‌ها موفق شده‌اند براهما را در یک وحدت محض ذاتی در نظر بگیرند و در نهایت به تفکر توحیدی دست بیابند.

هگل بالاخره در صفحهٔ ۳۱۲ کتاب (متن فرانسه) به عرفان اسلامی اشاره می‌کند و جلال‌الدین رومی[5] را نام می‌برد. به عقیدهٔ او، در این سنت، تنزیه بسیار بیشتر از سنت هندی وجود دارد، زیرا مولانا فقط به وحدت میان نفس و «احد» توجه کرده و آن را نیز عشق دانسته است. بر این اساس، به نظر هگل، می‌توان گفت که در این نوع «وحدت روحی» امکان ارتقاء به ورای امر متناهی و رخیص مادی این‌جهانی قابل تصور است و

---

1 . *B'havad-Gita*

در این مورد هگل به اثری از شلگل (Schlegel) نظر دارد.

2 . Krishna

3 . Sivas

4. Indras

۵ . اسم به صورت Dschelaleddin Roumi آورده شده و به لقب مولانا اشاره‌ای نشده است.

گویی در درجهٔ اول از تبدل امر طبیعی به امر محض روحی و معنوی سخن در میان است و در هر صورت میان عامل خارجی امر طبیعی بی‌واسطه و امر روحی درونی نوعی کشش و انجذاب اجتناب‌ناپذیر مقدور و میسر دانسته شده است. هگل در انتهای این قسمت، در حاشیهٔ کتاب (صفحات ۳۱۲ و ۳۱۳ متن فرانسه)، اشاره کرده است که برای بیان مطلب و نظر دقیق خود نمی‌تواند از آوردن قطعه شعری از مولانا با ترجمهٔ روکرت خودداری کند، خاصه که این ترجمه در عین حال ـ به عقیدهٔ او ـ بر استعداد فوق‌العادهٔ مترجم دلالت دارد و او کاملاً موفق شده است متن خود را به زبان آلمانی بسیار هنرمندانه به صورت منظوم درآورد:

شعر مولانا [۱]

III ـ به‌بالا نظر افکندم و در تمام فضاها فقط یک وجود دیدم.

نگاهم را پایین آوردم و در تمام امواج کف‌دار فقط یک وجود دیدم. به قلب نظر افکندم؛ فضایی مملو از عوالم بود؛ مملو از هزاران رؤیا، و در تمام این رؤیاها احد را دیدم.

قلب‌های زندهٔ میان آسمان و زمین، هیچ‌یک، نباید از ستایش پرشور تو غفلت کنند.

هوا، آتش، خاک و آب در احد محو و فنا می‌شوند.

همگان مبهوت و مقهور هیبت تو هستند.

V ـ با اینکه آفتاب جز پرتو رنگ‌پریده‌ای از تشعشع تو نیست، روشنایی‌ای که در من است و نوری که از آن تو است از ابتدا با هم وحدت داشته‌اند.

هر چند که تحول آسمان در زیر پای تو گَرد و غباری بیش نیست، وجود تو و من یکی است.

آسمان به گَرد و غبار مبدل می‌شود و گَرد و غبار آسمان می‌گردد،

اما یک چیز باقی می‌ماند و آن یکی بودن ذات او و ذات من است.

چگونه سخنان زندگی‌بخشی که از پهنهٔ آسمان عبور می‌کنند، می‌توانند در فضای تنگی در صمیم قلب آرام گیرند!

---

۱. شاید لازم به یادآوری نباشد که این قطعه شعر از روی متن فرانسوی آن به فارسی ترجمه شده و نگارنده سعی داشته است که آن را به صورت تحت‌اللفظی به فارسی درآورد.

چگونه پرتوهای خورشید خود را پنهان می‌دارند تا در پوشش سخت سنگ گرانبهایی باز درخشش بیشتری پیدا کنند؟

چگونه گلشن فرح‌بخش با تغذیه از لای و آب گل‌آلود تشکل می‌یابد و صدف صامت که قطرات را مکیده به مروارید درخشانی از عظمت و نور آفتاب مبدل می‌شود؟

ای قلب، چه در امواج شناور باشی و چه در شعله‌ها سوزان شوی، آب و آتش جز یکی نیستند. خود باش، ولی خالص باش.

IX ـ من به تو خواهم گفت که چگونه انسان از خاک رس آفریده شده:
به این سبب که خداوند در آن خاک نفخهٔ عشق دمیده است.
من به تو علت حرکات مدام آسمان‌ها را خواهم گفت:
برای اینکه عرش خداوندی آنها را مملو از پرتوی عشق کرده است.
من به تو خواهم گفت که چرا نسیم صبحگاهی در وزش است:
برای اینکه همیشه از نو گلشن عشق را نوازش دهد.
من به تو خواهم گفت چرا شب چادر بر سر می‌کشد:
برای اینکه جهان را به حجلهٔ عشق دعوت کند.
می‌توانم همهٔ رازهای خلقت را بر تو آشکار کنم،
زیرا سرّ درونی تمام این رازها همان عشق است.

XV ـ مرگ، بی‌شک، به مصیبت زندگی پایان می‌دهد.
ولی زندگی در مقابل مرگ بر خود می‌لرزد،
همان‌گونه که هر قلبی در مقابل عشق بر خود می‌لرزد،
گویی مرگ آن را تهدید می‌کند.
زیرا آنجا که عشق بیدار می‌شود
«انانیت»، این مستبد ظلمانی، به نیستی می‌پیوندد.
بگذار او در سیاهی شب بمیرد
و تو آزادانه در صبحدم نفسی تازه کنی.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، هگل شعر مولانا را در حاشیهٔ متن اصلی آورده و پس از آن در همان حاشیه توضیحاتی را اظهار داشته است. به عقیدهٔ او، شعر مولانا به ورای امور

خارجی و حسّی نظر دارد، در صورتی که در اعتقادات مبتنی بر وحدت وجود، به نحو عامیانه، قوس صعودی دیده نمی‌شود و اغلب حرکت در قوس نزولی به تصور درمی‌آید، یعنی معمولاً امر قدسی به حدّ امور عادی محسوس تنزل داده می‌شود. هگل در این قسمت دوباره به اسم تولوک اشاره کرده از کتاب *گلچینی از عرفان شرقی* او سخن گفته و نظر داده است که در این کتاب «عرفان شرقی و عرفان غربی»، با دارا بودن وجوه تفارق مسلم، وجوه تشابهی نیز دارند. به‌هرترتیب، به نظر هگل، آنچه وحدت وجود تلقی می‌شود صرفاً به‌لحاظ جهش حیاتی و روحی «نفس» ممکن است جالب توجه باشد و گویی امور خارجی باید معدوم شوند تا نفس به مرتبهٔ اصلی خود ارتقاء یابد. در مقدمه‌ای که تولوک برای کتاب خود نوشته نوعی هیجان و گرایش به وحدت وجود دیده می‌شود، ولی متأسفانه او در مورد فلسفه نتوانسته است از محدودهٔ مقولات متداول «فاهمه» فراتر برود و به لحاظ عقلی بحث خود را در ادامه کامل کند.

هگل نظر کلی خود را نه در حاشیه، بلکه در متن اصلی آورده و توضیح داده است که نمی‌خواهد در زمینهٔ اموری که به وحدت وجود شهرت پیدا کرده‌اند مثال‌های دیگری از ادیان و اشعار بیاورد، زیرا قبلاً در کتاب خود به این موضوع‌ها بسیار پرداخته است. وی اشاره کرده که پیش‌تر از ایلیائیان و سنت اسپینوزا سخن گفته و نشان داده است که آنها به‌هیچ‌وجه خداوند و جهان را واحد نمی‌دانند و در واقع «کلّ»[1] هیچ واقعیت محسوس و ملموسی ندارد و آنها همگان به نحوی توحیدی[2] فکر می‌کنند. حتی می‌توان تصور کرد که آنها جهان را نیز قائم به خود نمی‌دانند؛[3] بیشتر مسلمانان هستند که «مطلق» را کلی[4] تلقی می‌کنند. هگل در انتها نقص تمام این نظریه‌ها را به‌این دلیل دانسته که در آنها اعتقاد به «جوهر» یگانه وجود داشته ولی جنبهٔ روحی آن «جوهر» به مرتبهٔ «روح» ارتقاء داده نشده است.

اولین سؤالی که دربارهٔ این شعر مطرح می‌شود در مورد شناسایی متن فارسی آن است؛ آیا باید آن را در منظومهٔ *مثنوی* جستجو کرد یا در *دیوان شمس تبریزی* البته به‌نظر

1 . Le tout

2 . Monothéisme

۳ . در این مورد اصطلاح Acosmisme به کار رفته است.

4 . Unirersel

می‌رسد به لحاظ محتوائی سنخیت آن با دیوان شمس بیشتر است. در عین حال، آنچه از ابتدا انکارناپذیر می‌نماید این است که مطابق اعداد رومی که در ابتدای هر بند این شعر آورده شده است، به نظر می‌رسد که نمی‌توان آن را یک شعر واحد کامل تلقی کرد، بلکه به احتمال مقرون به یقین باید آن را گزیده‌ای از یک شعر واحد دانست. از طرف دیگر، از آنجا که توالی منظم اعداد در آن دیده نمی‌شود و فقط شماره‌های ۳ و۵ و۹ و۱۵ با فاصله از هم آورده شده‌اند کاملاً معلوم است که در انتخاب بندها نظر و قصد خاصی در میان بوده است و نمی‌توان آن را تصادفی تلقی کرد. به‌هرترتیب، چون نگارنده به متن اصلی آلمانی روکرت دسترسی نداشته است، نمی‌تواند بگوید که این کار را مترجم اصلی انجام داده است و یا هگل مطابق نظر شخصی و در جهت هدفی خاص عمداً قسمت‌هایی از آن را حذف کرده است. ولی آنچه از توضیح هگل برمی‌آید این است که او اولاً می‌خواسته در پاسخ به تولوک از ترجمه‌ای که روکرت انجام داده است به‌عنوان آلت و وسیله استفاده کند و ثانیاً به سبب قدرت خاص مترجم و ابتکاری که در منظوم‌سازی شعر فارسی به زبان آلمانی نشان داده است به‌گونه‌ای از او نیز تجلیل به عمل آورد.

نگارنده با وجود پرسش‌های متعدد از استادان و متخصصان مولاناشناس ایرانی عملاً موفق نشده است شعر اصلی مولانا را شناسایی کند. با این‌حال، با دقت در زندگینامهٔ روکرت که به‌اجمال به آن اشاره کردیم، کاملاً معلوم می‌شود که او به‌هیچ‌وجه به ترجمهٔ دقیق و احیاناً تحت‌اللفظی اشعار مولانا نظر نداشته است، بلکه می‌خواسته با الهام گرفتن از روح حاکم بر آثار او ـ خاصه *دیوان شمس تبریزی* ـ و با حفظ تقریبی معنای عرفانی آن اشعار زیبایی به زبان آلمانی بسراید و حتی شاید روا نمی‌داشته است که با ترجمهٔ سطحی به ارزش واقعی آثار مولانا صدمه‌ای وارد بیاورد. از طرف دیگر، با توجه به اینکه هگل این شعر را فقط در حاشیهٔ کتاب خود آورده است، آن‌هم صرفاً در چاپ دوم،[1] این نقل قول اضافی به‌هیچ‌وجه جنبهٔ بنیادی ندارد و احتمالاً فقط برای فهم اختلاف نظر هگل با تولوک مورد استفاده قرار می‌گیرد.

---

۱. تاریخ آثاری که از تولوک و روکرت نام بردیم تماماً بعد از چاپ اول کتاب *دائرةالمعارف علوم فلسفی* هگل در هیدلبرگ به سال ۱۸۱۷ بوده است.

با بازگشت به مطالبی که در مقدمهٔ این نوشته آوردیم، صرف‌نظر از اینکه هگل در پایان کتاب خود به اسم مولانا اشاره کرده است یا نه، می‌توانیم بگوییم که در هر صورت دو متفکر اصیل بزرگ را به‌هر نحله و مشربی که تعلق داشته باشند ـ چون هگل و مولانا ـ همیشه می‌توان مورد مقایسه قرار داد، خاصّه که در مورد آن دو شاید بتوان به نکات جالب توجهی نیز رسید. منظور اینکه تفکر هگل کوچک‌ترین جنبهٔ عرفانی از نوع شرقی ندارد. اما، در عین حال، خود او کاملاً با سنت‌های نوافلاطونی متأخر آشنا بوده و نکاتی از مشرب آنها به‌وضوح در آثار او قابل شناسایی است. این مطلب را با توجه به درس‌نوشته‌های هگل، که درآنها به تفسیرهای فیچینو[1] از فلسفهٔ افلاطون توجه شده است، به نحو کاملاً مستند می‌توان به اثبات رساند.[2]

با این‌حال، در این نوع مقایسه‌ها هیچ‌گاه نباید فراموش کرد که، به لحاظ مقدمات و بیشتر به لحاظ اهداف، متفکرانی چون هگل و مولانا کمترین سنخیت واقعی با هم ندارند و در این مورد ـ حتی اگر به جهتی نظر ما برای چنین نتیجه‌گیری‌ای مساعد باشد ـ به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن دو را به یکدیگر مؤول کرد. در هر صورت، دربارهٔ این موضوع هیچ نوع مصادره به مطلوبی ممکن نیست و نمی‌توان به نتایج سطحی اکتفا کرد، خاصه که همین نیز چه بسا مبتلابه بعضی از محققان تازه‌کار ماست که عملاً موجب بروز مشکلاتی در شناخت دقیق آرای بزرگان اعم از شرقی یا غربی می‌شود و نتایج غیرمعقولی به بار می‌آورد.

در انتها می‌توان گفت که اگر مقایسهٔ دو متفکر بزرگ ممکن باشد، هر نوع مقایسه‌ای میان آنها از نوع عموم و خصوص من وجه خواهد بود و هر نوع تشابهی میان افکار آنان ضرورتاً از وجوه تفارق آنها نیز حکایت خواهد داشت. در مورد هگل و مولانا این مقایسهٔ احتمالی از این قانون کلی مستثنا نیست. درعین‌حال، با وجود ریشه‌های مشترکی از سنت نوافلاطونیان متأخر نزد آنان، به لحاظ اینکه آنها یکسان از آن منابع استفاده نکرده‌اند،

---

1. Ficino (M.) (1433-1499) مترجم و متفکر ایتالیائی که به زبان فرانسه فیسین نامیده می‌شود.

۲. در بحث‌های بعدی این کتاب، در نوشته‌ای باعنوان «توجه هگل به تاریخ فلسفه و یونان و افلاطون»، این مسئله به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

به‌ناچار همواره نتایج افکار و خاصّه اهدافشان بدون کوچک‌ترین تشـابه احتمـالی ارزیـابی خواهد شد و حکم نهائی بیشتر در جهت اثبات وجوه تفارق آنها خواهد بود.

منبع واحد به زبان فرانسه:

Hegel (G.W.F.):Précis de L'encyclopédie des Sciences
Philosophiques.
Traduc:par J.Gibelin.
Vrin-Paris 1970

دروس هگل در تاریخ فلسفه

دقت در عناوین مختلف آثار هگل و سرفصل‌های متنوع تخصصی آنها ــ اعم از کتاب‌هایی که در دورهٔ حیات یا بعد از فوت وی انتشار یافته براساس یادداشت‌های دروس، جزوه‌های دانشجویان و یا نوشته‌های افراد متفرقه‌ای که در جلسات درس او حضور داشته‌اند، تنظیم و تدوین شده و به چاپ رسیده‌اند ــ کاملاً بر این امر که هگل تا آخر عمر، بیان و تفهیم صحیح نظام فلسفی‌اش را مشروط و مقید به امکان اِعمال آن به کلیه رشته‌های شناختی دانسته و از این لحاظ موضع او گرایش دایرةالمعارفی پیدا کرده است. البته این جنبه در آن عصر از مشخصه‌های اصلی فرهنگ مورد توجه اکثر روشنگران، منورالفکران و متجددان بوده است.

با این‌حال هگل با نظر خاصّ افراد سرشناسی که در قرن هجدهم به دایرة المعارف نویسی پرداخته‌اند کاملاً مخالف بوده و به‌طور آشکار آنان را اسیر نوعی روشنگری سطحی و کاذب می‌دانسته است. به‌همین دلیل آنچه از این لحاظ موضع هگل را با افکار افرادی که در قرن هجدهم در دایرةالمعارف‌نویسی روش رسمی خاصی داشته‌اند ـ مثل دیدرو و دالامبر در فرانسه ـ متمایز می‌کند.

سبب این تفاوت نظر شخصی هگل در معنای اصلی «علم کلی» و فصول ممیزه آن بوده است. در آن عصر، دانشمندان طبیعی مسلک نه تنها صرفاً ابتناء به فیزیک نیوتن داشته‌اند و به روش‌های تجربی نوع فرانسیس بیکن و علم النفس نوع جان لاک اقتداء می‌کرده‌اند، بلکه کلیّت واقعی علوم و در نتیجه اعتبار زیر بنائی آنها از این رهگذر زیر سؤال می‌رفته و حتی جوهره و پایگاه عقلیشان نابود می‌شده‌است، به‌گونه‌ای که در اواخر قرن هجدهم، با افکار دیوید هیوم، علیّت مبدل به صور نفسانی و عادت شده بود و

تعارضات فلسفه نظری کانت به‌گونه‌ای در بطن فیزیک نیوتن قرار گرفته بود. به نظر هگل علم جدید در سنت نیوتن نمی‌تواند علم معتبر مطلق باشد، زیرا عملاً دایرهٔ شمول آن محدود است و همهٔ جنبه‌های فرهنگی و روحی انسان را در بر نمی‌گیرد.

هگل در انتقادات خود از روح حاکم بر تفکر رایج در عصر روشنگری و منورالفکری، آرای بعضی از متفکران قبلی چون ویکو[1] ایتالیائی و خاصّه هردر آلمانی را در نظر داشته است. او بیشتر، از فلسفه با عنوان «علم کلی» نام برده است، گویی هر رشته و شناختی که به گونه‌ای ادعای علمی داشته باشد، باید به‌ضرورت به فلسفه متکی باشد و در نهایت تنها تفکر سالم و عمیق، ضامن صلابت روش و اعتبار تحقیق تلقی می‌شود.

به‌همین دلیل، هگل کل دانش بشری را براساس اصول فلسفه خود طبقه‌بندی کرده و در رابطه زیربنایی ضروری آنها با یکدیگر به بحث و تفحص پرداخته است. این طبقه‌بندی براساس تقسیمات سه گانه انجام‌گرفته و به گونه‌ای با روش دیالکتیکی او فلسفه‌های وجود و طبیعت و روح مطابقت دارد. او همچنین با تعیین تقدّم و تأخر شناخت‌های مختلف نسبت به یکدیگر، اوصاف هریک از رشته‌ها را نیز تعیین و مشخص کرده است، به‌گونه‌ای که ما خواه‌ناخواه در این مجموعه با چیزی روبه‌رو می‌شویم که امروزه اصطلاحاً آن را «فلسفه مضاعف» می‌نامند، چون فلسفهٔ طبیعت، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ حقوق و به لحاظ دیگر چون فلسفهٔ هنر و دین و حتی به‌عبارتی، همان فلسفهٔ فلسفه. البته هگل دانش کلی را به تاریخ جهان نیز تسری داده و افزون بر دروسی که در فلسفهٔ تاریخ داشته است، در چندین دوره در دانشگاه‌های متعدد آلمان در مسائل مربوط به تاریخ فلسفه نیز سخن گفته است.

از طرف دیگر شاید بتوان تصور کرد که در رشته‌های مختلف ــ خاصّه در جزئیات ــ هگل تبحر کافی نداشته است و عملاً در تمام موارد انتقادات به جا و انکارناپذیری بر او وارد کرده‌اند، ولی به‌هر حال، برداشت هگل از منطق و فلسفه به‌گونه‌ای است که گویی او براساس آنها، اوصاف «علم کلی» و جهت عقلی امور را به نظر خود، تعیین کرده است و به‌همین دلیل یکی از امتیازات بزرگ تفکر او و شاید در عین حال عمیق‌ترین نقص و ضعف آن، همین قابل تعمیم بودن همه جانبه منطق اوست. تصور او براین است که با

---

1 . Vico (J.B.) (1668-1744)

مؤول سازی کلّ امور ــ حتی در جزئیات ــ به یک نظام عقلی بنیادی دست می‌یابیم که به نوعی از جامعیّت گسترده و وسیعی برخوردار می‌باشد و براساس آن امور را معقول کرده و به تجسسات عقلی ، تحقق عینی داده می‌شود، زیرا در هر صورت، واقعیت در جهت عقلانیت و عقلانیت در جهت واقعیت سیر می‌کند. البته به‌همین دلیل مخالفان هگل معتقدند که خوانندگان آثار او، یعنی متعاطیان فلسفه از دقت در امور محسوس جزئی و تشخیص مابه‌التفاوت آنها محروم می‌مانند و به‌هرحال، کسی که بدون اطلاعات کافی و به‌صورت سطحی به آثار فلاسفه بزرگ از جمله به نوشته‌های هگل رجوع می‌کند، در مظان این خطر بزرگ قرار می‌گیرد که به‌جهل مرکب دچار شود؛ عملاً چنین شخصی لفاظی را با شناخت و تجسس را با ادعا و خود بزرگ‌بینی، اشتباه و خلط می‌کند. به‌هرحال، باید دانست که تبحر در فلسفه، به سهولت و عجولانه حاصل نمی‌شود و بدون دقت در مراتب شناخت و ابعاد وسیع و همه جانبه، هیچ‌یک از مراحل و مواقف ارتقائی آن به دست نمی‌آید و بدون مجاهدت در تعمق، از شناخت تفکر فلسفی به معنای واقعی کلمه، محروم خواهیم ماند.



تعدادی از بحث‌هایی که درادامه مورد مطالعه است، تماماً به‌صورت‌های مختلف به «تاریخ فلسفه» مربوط می‌شود و نظر براین است که افکار هگل را در این موارد مطابق متون او گزارش دهیم. شاید لازم به تذکر نباشد که این موضوع‌ها نیز مثل تمام بحث‌های دیگر هگل نه تنها از نظام کلی فلسفه او مجزا نمی‌شوند، بلکه کاملاً به‌گونه‌ای، مصداق معینی از کل آنها به حساب می‌آیند. در این تحقیق نیز منطق زیربنایی هگل و کاربرد ضروری آن در تاریخ فلسفه، سنخیت اجتناب ناپذیر بسیار نزدیکی با نفس فلسفه دارد، با اینکه الزاماً سیر تحولی فلسفه را به معنای متداول کلمه بررسی نمی‌کند بلکه به حیات ذاتی تفکر نظر دارد و متعاطی فلسفه را با آن همراه و همسفر می‌کند.

از آنجا که مجموعه دروس هگل درمورد تاریخ فلسفه جزو آثاری است که بعد از فوت او به چاپ رسیده، نگارنده برای این تحقیق مستقیماً از متن کامل آنچه در مجموعه دو جلدی باعنوان «دروس تاریخ فلسفه» به زبان فرانسه منتشر شده استفاده کرده است[1].

۱. مشخصات کتاب آخر این فصل آورده شده است.

مترجم فرانسوی خود نیز، متن هگل را که استاد هوفمایستر[1]، درسال ۱۹۴۴ ـ ۱۹۴۰ در شهر لایب‌زیگ[2] به زبان آلمانی انتشار داده به کار برده است. هوفمایستر ضمن انتقاد از چاپ‌های پیشین و با یادآوری این نکته که هگل به دفعات و به صورت‌های متفاوت این دروس را در دانشگاه‌های مختلف آلمانی تدریس کرده، منابع مورد استفاده خود را فهرست‌وار آورده و همچنین روش استفاده از آنها را توضیح داده است. ما اطلاعاتی را که در مقدمه کتاب جمع‌آوری شده، در اینجا در اختیار خوانندگان ایرانی قرار می‌دهیم:

الف: اسنادی که مستقیماً از خود هگل باقی مانده است.

۱- مقدمهٔ دروسی که در زمینه تاریخ فلسفه، هگل به سال ۱۸۱۶ در دانشگاه هیدلبرگ تدریس کرده است.

۲- مقدمه دروسی که در دانشگاه برلین به سال ۱۸۲۰ تدریس شده است.

ب: یادداشت‌هایی که از افراد شرکت کننده در دروس هگل باقی مانده است. (مجموعه جزوه‌ها):

۳- یادداشت‌هایی از دروس سال ۲۴ — ۱۸۲۳ ـ جزوه هوتو G.H.Hotho

۴- یادداشت‌هایی از دروس سال ۲۴ — ۱۸۲۳ ـ جزوه یک لهستانی به نام هوبه R.Hube

۵- یادداشت‌هایی از دروس سال ۲۴ — ۱۸۲۳ ـ جزوه میشله Michelet

۶- یادداشت‌هایی از دروس سال ۱۸۲۶ ــ ۱۸۲۵ جزوهٔ فون گریسهِم Von Griesheim

۷- تاریخ فلسفه هگل ــ جمعاً ۲۴۱ صفحه ــ نسخه‌ای که یک نویسنده ناشناس تهیه کرده و در کتابخانه کراکوی[3] لهستان محفوظ است.

۸- یادداشت‌هایی از دروس مختلف جزوه ستیو F.Stieve

۹- یادداشت‌هایی از دروس سال ۱۸۲۸ ــ ۱۸۲۷ ـ جزوهٔ هکه A.Heck ـ در اسناد کتابخانه شهر سن پطرزبورگ (لنین گراد سابق) محفوظ است.

۱۰- یادداشت‌هایی از دروس سال ۱۸۲۸ ـ ۱۸۲۷ ـ جزوهٔ ولتریه K.Weltrich

۱۱- تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل، نوشته ورنر A.Werner

---

1 . Hoffmeister

2 . Leipzig

3 . Cracovie

۱۲- تاریخ فلسفه از نظرگاه هگل (دست‌نوشته‌ای که مؤلف آن شناخته نشده و در کتابخانه ملی پروس محفوظ است).
هوفمایستر همچنین در مورد استفاده از اسناد به‌صورت زیر توضیح داده است:
۱- هر آنچه نوشته خود هگل بوده کنار گذاشته نشده و به تلخیص آنها نیز پرداخته نشده است.
۲- حتی‌المقدور ترتیب مطالب طبق نظر هگل مراعات شده است.
۳- ترتیب مورد نظر هگل در مورد یادداشت‌های دیگر هم مراعات شده است.
۴- در یادداشت‌ها و جزوه‌ها مطالبی که عین هم بوده حذف شده است.
۵- در هر فصل مهم، متن گسترده تر با حروف عادی چاپ شده و متون دیگر با حروف کوچک. البته بیشتر به متون دروسی توجه شده که از سال ۱۸۲۳ تا سال ۱۸۳۰ در برلین تدریس شده است.

تکرار مطالب به‌گونه‌ای که بیان شد امکان فراهم آمدن صور مختلف از موضوع واحدی را میسر می‌کند، کم، کسری‌ها را برطرف و احتمالاً مطالب مبهم را آشکار می‌کند و به‌همین دلیل به همهٔ آنها توجه شده است.

اگر تاریخ را صرفاً روایت امور گذشته براساس اسناد و مدارک ــ اعم از منقول یا غیر منقول بدانیم ــ دیگر آن را واقعاً درمورد فلسفه نمی‌توانیم به کار بریم زیرا سعی فلسفه بر این است که حتی‌المقدور حقیقت را به‌صورت مستقل ورای امکنه و ازمنهٔ مشخص و معین جستجو کند و به این لحاظ اگر فلاسفه بزرگی در گذشته زندگی کرده‌اند، به‌هر حال، افکار آنها ذاتاً به زمان حال و شاید هم بیشتر به آینده تعلق داشته است؛ حتی امروز از رهگذر آثار آنهاست که تأمل فلسفی فعلیّت می‌یابد و براساس تحرک درونی خود، طراحی آینده را لازم و ممکن می‌کند. به‌همین دلیل ازنظر هگل، تاریخ فلسفه فقط می‌تواند دلالت بر حیات مستمر ذاتی فلسفه داشته باشد و اگر به این امر واقف نباشیم، هر نوع تحقیقی که در زمینه تاریخ آن انجام دهیم، باز نه فقط نتایج حاصل از آن تحقیقات احتمالاً صوری و بی‌محتوا خواهند بود، بلکه در فهم ماجرای اصلی تفکر و فراز و نشیب آن عاجز خواهیم ماند و به جنبهٔ فرهنگ‌سازی بنیادی آن پی نخواهیم برد.

هگل در واقع کار خود را با احصاء و ارزیابی روش‌های مختلفی که در اروپای آن عصر در مورد تاریخ فلسفه به کار می‌رفته است، آغاز می‌کند و به حصر استقرایی، نمونه‌هایی از آنها را برمی‌شمارد و به اختصار انتقادهای موجهی را که بر آنها وارد است توضیح می‌دهد. به عقیده او عملاً بعضیٔ از مورخان در مورد تاریخ فلسفه بیشتر خواسته‌اند تبحر و اطلاعات کمّی خود را به معرض نمایش بگذارند و به‌همین منظور به استقصای جزئیات در اعتقادات گذشتگان پرداخته‌اند، ولی به مرور روش آنها به کار افرادی مشابهت پیدا کرده که گویی اصوات را جزء به جزء می‌شنوند ولی از ادراک و فهم هماهنگی و بیان یک‌پارچهٔ تصنیف‌های موسیقیایی عاجزاند. گروهی دیگر از مورخان، تاریخ فلسفه را صرفاً میدانی از تقابل اندیشه‌ها و نحله‌های متفاوت و متغایر دانسته‌اند که عملاً جز حیرت و سرگردانی، نتیجه‌ای از آنها عاید نمی‌شود. در همین راستا گروه دیگری از مورخان هستند که تاریخ فلسفه را به‌هیچ‌وجه نموداری از درجات آگاهی و خودآگاهی نمی‌دانند، بلکه آن را مجموعه‌ای از خطاها و اشتباهات به حساب می‌آورند. برای آنها فلسفه به منزلهٔ یک جسم مرده تلقی می‌شود و تاریخ آن نیز بیشتر دلالت بر شکست اجتناب‌ناپذیر تفکر انسان در این زمینه دارد و احتمالاً تنها فایده‌ای که از آن به تصور در می‌آید، نوعی میل به عبرت‌گیری از سیر آن است. هگل بدون اینکه نکات قابل توجهی را در این قبیل افکار شایع، انکار کند، اظهار می‌کند که این گروه از مورخان در واقع، از ابتدا، در فهم درست معنای ماهوی فلسفه دچار اشتباه شده‌اند و تاریخ فلسفه، نه تنها بر باطل بودن فلسفه دلالت ندارد بلکه همان صیرورت ذاتی فلسفه است که به عینه در تاریخ آن انعکاس می‌یابد و در فهم درست آن حائز اهمیت زیادی است. به‌هرطریق فلسفه دفعتاً در زمان حال پدید نیامده است، بلکه میراثی از کوشش متمادی نسل‌های پیشین بشری است و به‌همین دلیل، اولین نکته و شاید مهم‌ترین آن در مورد تاریخ فلسفه، تحقیق و دقت در این مسئلهٔ زیربنایی است که اصلاً فلسفه چگونه می‌تواند تاریخ پیدا کند! در واقع از آنجا که فلسفه به حقایق ازلی فنا ناپذیر نظر دارد، چگونه می‌توان آن را زمانمند و تاریخمند تلقی کرد!

از نظر هگل شاید بتوان تاریخ آغاز، گسترش، شکوفایی و همچنین انحطاط و یا تجدید حیات فلسفه و زندگینامه فلاسفه بزرگ و استادان مروّج افکار آنها را در سیر زمان

قرار داد و در مورد آنها به نگارش پرداخت، ولی نتیجه این کار صرفاً نوعی تاریخ خارجی خواهد بود و در آنها تنها فهرست‌وار به سلسله‌ای از رخدادهای خارجی اشاره خواهد شد. از این لحاظ در تاریخ دین و علم، اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا دین جنبه وحیانی دارد و به زمان و تاریخ مقید نمی‌شود. در بعضی از رشته‌های علمی نیز تا حدودی همین‌طور است. برای مثال در ریاضیات و هندسه، حقایق تا حدودی در نوعی تاریخ درونی قرار می‌گیرند. در علوم طبیعی هم می‌توان نشان داد که گویی هر کشف جدید تجربی، بر کشفیات قبلی افزوده می‌شود و در عمل تاریخ درونی علوم با تاریخ خارجی آنها الزاماً تباین ندارد. در صورتی که تاریخ فلسفه نه الزاماً استمرار و تحول یک محتوای بسیط و واحد را نشان می‌دهد(مثل علوم ریاضی) و نه فیلسوف، با کشفیات غیر منتظره‌ای روبه‌رو می‌شود که قبلاً بر آنها واقف نبوده است (مثل علوم طبیعت) و نه مثل دین است که براساس یک حقیقت وحیانی اولیه انکار ناپذیر و لازم‌الاطاعه باشد و بتوان کار خود را برآن اساس دنبال کرد.

به‌هر حال، از این لحاظ در فلسفه باید میان دو اصطلاح «معنی[1]» و «باور[2]» اولیه تفاوتی اصلی قائل شد؛ هرکس خواه ناخواه در محدوده مسموعات یا تجارب شخصی خود، باورهایی پیدا می‌کند ولی همگان از معانی مطلع نیستند. اینکه در آراء و افکار، تکثر و تعدد و حتی بالاجبار تشتت و تقابل وجود دارد بدیهی است اما باز خاستگاه فلسفه واحد است. تحرک درونی فلسفه دلالت بر حیات مستمر آن دارد و اگر فلسفه به‌صورت درونی در صیرورت زمان و تاریخ قرار نمی‌گرفت، ناگزیر می‌بایست آن را مرده و نابود شده تلقی کنیم. به معنائی می‌توان گفت: هگل، حیات و صلابت فلسفه را در حرکت اجتناب‌ناپذیر جوهری آن می‌بیند و برای او مثل اغلب فلاسفه بعد ازکانت، تحول ــ خاصّه در مورد فلسفه ــ به دو لحاظ تصور می‌شود: ابتدا در حدّ فی نفسه[3] و سپس در حدّ لنفسه[4]. از نظر هگل حدّ فی نفسه تقریباً همان چیزی است که ارسطو آن را بالقوه، یعنی امکان و استعداد

1 . Idée
2 . Opinion
3 . In sich (آلمانی)
4 . Für sich (آلمانی)

نامیده است و به غلط آن را نفس‌الامر و مطلق نباید دانست؛ از نظر هگل فی‌نفسه ، حقیقت نفس الامری نیست بلکه نطفه و تخم حقیقت است. تحول به لحاظ لنفسه، امر تحقق یافته و متعیّن است، یعنی موجود بالفعل واقعی که به همین دلیل محدود و نامتناهی شده است. البته قابل توجه است، که نحوهٔ عمل آنچه در سنت ارسطو بالقوه و بالفعل و نزد هگل فی نفسه و لنفسه نامیده می‌شود، در مورد تحول امور طبیعی با تحول و نحوه گسترش فلسفه متفاوت است. فلسفه تجلی روح و نحوهٔ گسترش کیفی آن را در نظر دارد و فعل روح از این لحاظ نه فقط آگاهی بلکه عمیقاً خودآگاهی است.

درکل، هگل تصور می‌کند که فلسفه فعالیّتی غیر انتفاعی و آزاد است که با شکوفایی آن، گویی روح ملی یک قوم معینی سعی دارد از حالت طبیعی ابتدایی، بیرون بیاید و امکانات ناشناخته خود را بروز دهد، یعنی از حالت کمون به منصه ظهور برسد؛ به نظر هگل بهترین مصداق برای این ادعا، وضع جامعه آتنی در عصر سقراط و افلاطون است. این دو متفکر بزرگ چیزی غیر از آنچه در مدینه آنها موجود بوده، می‌خواسته‌اند و همان‌طور که می‌دانیم، سقراط به سبب کوشش در تحقق بخشی به آرمان اخلاقی‌اش جان باخته است و افلاطون نیز به‌دلیل آرمان سیاسی خود در دوره‌ای از زندگی، آواره و دچار مشکلات زیادی شده است.

از سوی دیگر هگل تصور می‌کند که میان فلسفه، هنر و دین می‌توان وجوه تشابهی یافت، یعنی نوعی اتحاد و وضع مجامع میان امر «درون ذات» و امر «برون ذات» در هر سه آنها دیده می‌شود. البته نحوه سیر تاریخی این سه صورت از تجلیات روح انسان را با اینکه در عهد باستان همراه و مقارن بوده‌اند و با هم تحول پیدا کرده‌اند نمی‌توان یک‌سان و کاملاً مشابه دانست. هگل برخلاف کسانی که فلسفه‌های قدیمی را سپری شده و غیر موثر می‌دانند، با صراحت بیان می‌کند که فلسفه‌های امروزی عمیقاً تمام فلسفه‌های گذشته را دربرمی‌گیرند و در همه آنها کوشش می‌شود که معانی و ارزش‌های اصلی افکار پیشینیان دریافته شود، بدون اینکه هیچ یک به عینه مثل نحله‌های پیشین باشد. ما افکاری نزد گذشتگان می‌یابیم که نه تنها شباهت نزدیکی با افکار امروزی ما دارد، بلکه در اثر تحول درونی و جوهری آنهاست که تفکر امروزی ما نیز قوام و دوام یافته است. مقصود این است که تاریخ فلسفه در واقع تاریخ به معنای متداول کلمه نیست، بلکه در هر

دوره‌ای ما ناگزیر شاهد نمونه‌هایی از انحای توجه فکر به خود فکر بوده‌ایم و به‌همین دلیل امروزه این امکان برای ماحاصل شده است که بتوانیم، درجات خودآگاهی انسان را در طیف گسترده‌ای مشاهده و مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

به‌نظر هگل، در کل، فلسفه به معنای اخص کلمه بیشتر در یونان باستان پیدا شده است، اما این بدان معنا نیست که در کشورهای شرقی و فرهنگ‌های آسیایی، به‌هیچ‌وجه تفکر فلسفی، مطرح نبوده است.

البته می‌توان گفت در این کشورها به دلیل شرایط اجتماعی فرد هنوز شخص دانسته نمی‌شده است و مردم گویی از تفکر و خودآگاهی دچار ترس و وحشت می‌شده‌اند، شاید جهان ژرمنی و اروپایی را باید برتر از جهان یونانی دانست زیرا در این جهان، تک‌تک اشخاص می‌توانسته‌اند امکان رسیدن به خودآگاهی یعنی آزادی را به‌دست آورند. در فلسفه یونان، تحلیل‌های ذهنی به حدّ معانی[1] رسیده بوده است و در عالم ژرمنی، ذهن انسان از این مرحله به مراتب فراتر رفته و آزاد شده است. از این لحاظ او حتی اعتقاد دارد که نظام فکری افلاطون عملاً یک نظام پایان یافته است، زیرا در آن معنویت از یک حدّ معیّن قادر به رشد و ارتقای خود نیست و همچنین نظام فکری نوافلاطونی نیز در همان سنت قرار گرفته و با تعلیمات مسیحی تفاوت عمده‌ای پیدا کرده است. اما اقوام ژرمن بیش از پیش در جهت آزادسازی روح و معنویت موفق بوده‌اند.

هگل در پایان بحث خود در این زمینه، مراتب و مراحل تاریخی فلسفه را به‌صورت ساده بیان می‌کند طوری که، به لحاظی با تقسیمات متداول امروزی تفاوت زیادی ندارد:

۱- **فلسفه یونان:** از طالس ــ یعنی حدوداً ششصد سال قبل از میلاد ــ تا فلاسفه نوافلاطونی، خاصه افلوطین تا قرن سوم بعد از میلاد؛ احتمالاً این دوره را تا قرن پنجم می‌توان ادامه داد.

۲- **فلسفه قرون وسطی:** که هگل آن را به‌گونه‌ای دورهٔ برزخی میان تفکر دوره باستان تا پیدایش فلسفه‌های دوره جدید اروپایی می‌داند.

---

1 . Eidos (یونانی)

۳- **فلسفه‌های جدید:** که بعد از تجدید حیات فرهنگی غرب توسط فرانسیس بیکن و یاکوب بویمه و بالاخره رنه دکارت بیان شده است. هگل «فکر می‌کنم[1]» دکارت را اولین ادعای واقعی در نظام‌های فلسفی جدید می‌داند[2].

نگارنده در این کتاب، از کلّ مجموعهٔ دروس «تاریخ فلسفه» هگل ــ به سبب ملاحظات کاربردی خود در کلاس‌های درسی تخصصی ــ چهار موضوع را برای تحقیق انتخاب کرده است که اولی در واقع به تلخیص مقدمهٔ دروس در این زمینه اختصاص دارد، که صرفاً ــ همان‌طور که در حاشیه آورده شد ــ براساس آخرین دروسی بوده که در دو سال پایانی عمر خود در برلین تدریس کرده است؛ موضوع دوم، «تاریخ فلسفه و فلسفه‌های شرقی» است که به‌صورت مستقل انجام گرفته است. موضوع سوم «تاریخ فلسفه و رابطه آن با صور اساطیری و باوره‌های عامیانه» است که بیشتر، از دروس سال‌های ۲۸ – ۱۸۲۷ اقتباس شده است و در نهایت موضوع چهارم با تفصیل بیشتر به نحوهٔ برداشت هگل از فلسفه یونانی اختصاص داده شده است که باعنوان مستقل «توجه هگل به یونان و افلاطون» مورد بحث قرار گرفته و تلخیصی از دروس او در سال‌های ۱۸۲۵ و ۱۸۲۶ است که براساس جزوه یکی از دانشجویان او یعنی گریسهِم نقل شده است.

منبع اصلی به زبان فرانسه:

1- Hegel (G.W.F.)= Leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par J.Gibelin

Gallimard. Paris 1954

---

1 . Cogito (لاتینی)

۲ . برای نوشتن این قسمت، نگارنده از متنی که قبلاً در کتابی تحت عنوان «درباره هگل و فلسفه او» نوشته بوده، استفاده کرده است (صفحات ۱۰۵ تا۱۲۰) مشخصات کتاب در پایان این بخش آورده شده است.

مقدمه برای تاریخ فلسفه[1]

با آشنایی اجمالی با افکار هگل به سهولت می‌توان دریافت که در نظرگاه کلی او با اینکه تاریخ درظاهر روایت گذشته است و فلسفه، همان حُب حکمت؛ اما به‌صورت اجتناب‌ناپذیر، نوعی ارتباط ناگسستنی میان فلسفه و تاریخ وجود دارد،آن هم نه تنها به لحاظ اینکه احتمالاً بر هر دو منطق واحدی حاکم است، بلکه «معانی» و «صور عقلی» در نظام فکری هگل برخلاف تصور سطحی عامه، الزاماً ذهنی و درون ذات نیستند، بلکه کاملاً فعال و موثراند و عمیقاً جنبه عینی و برون ذات دارند. از این لحاظ حتی باید گفت که «معانی» در تحقق وقایع تاریخی و در تشکل تدریجی افکار فلسفی، هر بار مرتبه‌ای از نحوهٔ انطباق اثبات و ثبوت را نشان می‌دهند و از این رهگذر فلسفه و تاریخ متقابلاً در هم انعکاس می‌یابند و فهم درست هریک منوط و وابسته به فهم عمیق دیگری است؛ گویی فلسفه فقط در تاریخ می‌تواند محتوای واقعی خود را بیابد و تاریخ نیز فقط براساس تفکر فلسفی است که جهت عقلی خود را می‌تواند تشخیص دهد.

از این لحاظ مطالبی که هگل طی سالیان متمادی در مورد «فلسفه تاریخ» و «تاریخ فلسفه» تدریس کرده، از یکدیگر جدا نیست بلکه با رجوع به هردوی آنها است که قابل توجیه به‌نظر می‌رسد. عجیب اینکه این دروس در دوره حیات هگل و طبق سلیقهٔ خود او، هیچ‌گاه تدوین و منتشر نشده است و تنها بعد از مرگ مؤلف بوده که در این مورد اقدام

---

۱ . در این نوشته بیشتر به دروسی توجه شده که هگل تحت عنوان مقدمه تاریخ فلسفه در اواخر عمر خود یعنی در سال‌های ۳۰- ۱۸۲۹ در دانشگاه برلین تدریس کرده است.

مقتضی به عمل آمده است.[1] البته لازم به ذکر است که اگر کتاب «فلسفه تاریخ» از ابتدا شهرت مردمی پیدا کرده است و اکثر افرادی که حتی امروزه، می‌خواهند آشنایی کلی و کاربردی با افکار هگل پیدا کنند آن را مطالعه می‌کنند، ولی در عوض دروس کتاب «تاریخ فلسفه» بیشتر مورد استفادهٔ استادان و دانشجویانی بوده که به نحو تخصصی در رشته فلسفه، تحصیل می‌کرده‌اند و یا کسانی که مایل به تحقیقات وسیع‌تری در افکار و تحولات درونی هگل بوده‌اند.

گفته‌های هگل در مورد مقدمهٔ تاریخ فلسفه، نه تنها ما را با نظرگاه کلی او بهتر آشنا می‌کند، بلکه به لحاظ شناخت روش دقیق او در تحلیل مسائل فلسفی، حائز اهمیّت بسیاری است و به خوبی نظر وی را در مورد سیر تاریخی افکار براساس ضرورت درونی آنها به خوبی آشکار می‌کند، تا حدّی که می‌توان این دروس را نه فقط «تاریخ فلسفه» بلکه به معنائی «فلسفهِ فلسفه» به حساب آورد. همچنین توجه هگل به فلسفه‌های شرقی را، نه تنها می‌توان نمونهٔ جالب توجهی از این نوع مطالعات در آن عصر دانست بلکه، افزون برآگاهی از وسعت کمّی و کیفی تبحر خاصّ هگل در فلسفه به معنای عام کلمه، می‌توان آنها را همچنین نمونه‌ای از فلسفه‌های مقایسه‌ای مورد مطالعه قرار داد. البته اگر در دروس فلسفه‌های شرقی مطالب دست اولی در افکار و اعتقادات چینی‌ها و هندی‌ها ــ که بیشتر به آنها پرداخته شده است ـ نمی‌توان یافت، در عوض این مطالب برای تعمق در افکار هگل و آشنایی با زیر و بم تحلیل‌های او ــ حتی اگر به هیچ‌وجه نخواهیم با او، موافق باشیم ــ بسیار مفید است.

نگارنده ترجیح داده است در این قسمت ابتدا به تلخیص یادداشت‌هایی بپردازد که هگل، جلسه به جلسه در کلاس‌های خود در برلین عنوان کرده است. البته این تلخیص‌ها

---

۱. کتاب «فلسفه تاریخ»، شش سال بعد از مرگ فیلسوف، یعنی در هشتم ماه ژوئن ۱۸۳۷ م. توسط یکی از شاگردان او ادوارد گانس(E) Gans براساس یادداشت‌های موجود، برای اولین بار در برلین منتشر شده است. بعد، پسر ارشد فیلسوف یعنی کارل هگل، با رفع نواقص چاپ اول و افزودن یادداشت‌های دیگر، آن را دوباره به سال ۱۸۴۰ چاپ و منتشر کرده است. کتاب «تاریخ فلسفه» توسط شخصی به اسم میشله Michelet بین سال‌های ۱۸۳۲ تا ۱۸۴۵ در مجموعه آثار هگل انتشار یافته است؛ چون ناشر در تنظیم عبارات دخالت مستقیم داشته،انتقادات زیادی بر این چاپ وارد کرده‌اند.

کاملاً به‌صورت آزاد انجام گرفته‌اند و گاهی نیز همراه با توضیحاتی هستند که نگارنده برای تفهیم مطالب به‌شخصه، لازم دانسته است.

ـ **جلسه اول:** ما معمولاً تاریخ فلسفه را نه یک امر ثابت لایتغیّر، بلکه یک مجموعهٔ زنده پر تحرک در نظر می‌گیریم و گویی به این وسیله اراده کرده‌ایم تا با ماجراهای سفرهای دور و دراز و اکتشافات غیرمنتظره و موضع‌گیری‌هایی پیش‌بینی نشده، در عرصه امور عقلانی، آشنایی پیدا کنیم. ما خواه ناخواه درمورد مسائل علمی با تفکر سر و کار داریم. درکل هر نوع فعالیّت انسانی تا موقعی که او هنوز انسان است به تفکر مربوط می‌شود. وقتی گفته می‌شود انسان به تفکر خود شناخته می‌شود و به‌همین دلیل از حیوان متمایز می‌شود، منظور اصلی این است که هر آنچه انسانی دانسته می‌شود، صرفاً ریشه در تفکر دارد. علم و دین، سازمان‌های دولتی، حقوقی و غیره تنها در قلمرو حیات انسانی معنی پیدا می‌کنند و این قلمرو نیز ناگزیر براساس قدرت تفکر انسان است که قابل تعریف دانسته می‌شود. از سوی دیگر باید توجه داشت، با اینکه تمام فعالیّت‌های انسانی در تفکر ریشه دارند، ولی الزاماً تمام آنها را نمی‌توان قسمتی از فلسفه به حساب آورد و البته در این مورد توضیحاتی لازم به نظر می‌رسد. به‌هرحال، براین اساس باید تمایزی میان امور مختلف قائل شویم که آنها نیز تماماً به قلمرو تفکر تعلق دارند. برای مثال دین با احساس و عواطف سرو کار دارد، ولی در عین حال نوعی وظیفه اخلاقی نیز در آن وجود دارد که آن هم به اعتقاد دینی مربوط است، اما به‌هر حال، می‌توان در مورد آن به تفکر عقلی نیز پرداخت. در مورد علوم جزئی، نیز گاهی با مسائل مشابهی روبه‌رو می‌شویم، زیرا حتی داده‌های تجربی هم به کمک تفکر مرور و بررسی می‌شوند. یعنی تفکر به‌هرحال فعّال است و در تمام رشته‌ها وجود دارد اما تا هنگامی که در ماده محتوائی خود به تأمل و تعمق نپرداخته و نسبت به آن اشراف همه جانبه نیافته و استقلال خود را نسبت به آن نمایان نساخته است ــ یعنی هنوز به صورت تفکر محض و کاملاً آزاد درنیامده ــ به معنای واقعی کلمه، جنبه فلسفی نمی‌تواند پیدا کند. البته به خوبی می‌توان در دین نیز، صورت‌هایی از تفکر فلسفی را تشخیص داد، همان‌طور که در اساطیر دوره باستان هم چنین بوده است. به‌هر صورت محتوای این امور از قدیم در تخیل وجود داشته، با اینکه تفکر هنوز الزاماً صورت محض خود را نیافته بوده است. هگل بیان می‌کند که مشخصهٔ

بنیادی دین مسیح نیز چنین است، یعنی در آن ارتباط اجتناب‌ناپذیری با یک شخص معین برقرار شده و به این ترتیب، معنی در بطن تاریخ گنجانده شده است. روی‌هم‌رفته آنچه در محدوده مکان و زمان معینی رخ می‌دهد، باید مورد مطالعه و فهم قرار گیرد و چیزی که چنین محتوائی داشته باشد باید به خودی خود معقول تلقی شود.

البته فلسفه بیشتر به موضوع‌هایی توجه دارد که قبلاً آنها را به‌طور کامل به صورت تفکر درآورده‌اند و از این لحاظ نوعی تقابل میان ماده اولیه و صورت خاصّی که به آن داده شده، به چشم می‌خورد؛ هگل در این مورد اشاراتی کرده است که درادامه ضمن بحث در مسئلهٔ آغاز تفکر فلسفی، به آن خواهد پرداخت. ولی به‌هرحال، به عقیده او موضوع‌هایی در تاریخ فلسفه باید مورد نظر قرار گیرند، که به صورت محض افکار، درآمده‌اند. این نوع افکار که دیگر معیّن و مشخص شده‌اند، معانی صریح و دقیقی پیدا می‌کنند که ممکن است ناشایست به نظر برسند ولی به‌هرحالِ، در آن موضوع‌ها تحقق یافته‌اند. برای مثال «جنس» در تاریخ طبیعی، یک صفت مشترک کلی دانسته می‌شود، اما این صفت جز یک صورت محض، چیز دیگری نیست و محتوای آن بسیار مختلف است: یکی حیوان است و آن دیگری نبات و غیره و هرکدام از آنها به تنهایی قابل بررسی و مطالعه‌اند، در حالی که در فلسفه جنبه بنیادی هیچ‌گاه متمایز از صورت آن نیست و ما نباید ــ در واقع نمی‌توانیم ــ آن را صرفاً یک جنس معین تلقی بکنیم. در فلسفه، متعلق اصلی به‌منزلهٔ عنصری صوری ــ یعنی به‌منزلهٔ صورتی از تفکر ـ نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه جنبه بنیادی باید از نفس تفکر، لاینفک تلقی شود. در فلسفه ما خود را در مقابل حضور فکری می‌یابیم که مملو از محتوای خاص خود است.

برای نمونه وقتی که صحبت از خداوند، طبیعت، نفس، روح و غیره می‌شود، نمی‌توان فراموش کرد که اینها موضوع‌هایی هستند که محتوای خاصّ خود را دارند. خداوند با توجه به «احد» مورد تأمل قرار می‌گیرد و همچنین وقتی که به لحاظ فلسفی درباره طبیعت بحث می‌کنیم الزاماً به ظاهر مادی آن اکتفا نمی‌کنیم، بلکه سعی داریم که آن را بفهمیم و باطن‌اش را حتی‌المقدور بشناسیم. باطن طبیعت، قوانین آن است که در درجه اول اهمیّت قرار می‌گیرد. خود علم کلاً در تفکر جنبه بنیادی پیدا می‌کند، به‌صورتی که قوانین آن را تفننی نباید تلقی کرد، بلکه باید به حقیقت و واقعیت آنها توجه داشت. ما با افکاری مملو از

حقیقت روبه‌رو هستیم، یعنی افکاری که براساس تعیّنات تفکر، بنیان گرفته‌اند؛ منظور همان اساسی است که به‌طور کلی ما آن را «عقل» می‌نامیم و صورت آن را به‌منزلهٔ تمامیّت تلقی می‌کنیم که در عین حال، هم فی‌نفسه است و هم لِنفسه. آن خود به تفکر ابتناء دارد، نه البته تنها به‌صورت درون ذات و به لحاظ ذهنی ــ در این مورد شعور خود را می‌توانیم در نظر بگیریم ــ بلکه نوعی تفکر کلّی که توجه به عقل[1] مطلق خدایی دارد.

تفکر ما، همان عقل ملبّس به تفکر است، یعنی عقلی که خود نیز مورد تفکر قرار گرفته است.

اگر ما نظری را که در اینجا مطرح کردیم به‌طور مستمر حفظ کنیم، می‌توانیم بگوییم که موضوع بحث ما همان تاریخ تفکر است. در تاریخ فلسفه ما با مسائلی روبه‌رو می‌شویم از قبیل، امر معقول، رابطه تفکر و عقل، آن هم به‌صورتی که در سیر تاریخ مطرح می‌شوند، یعنی به عنوان اینکه تعداد زیادی از تغییرات را متحمل شده و با رخدادهای زیادی مواجه بوده‌اند و همچنین یک سلسله از مراحل تکوینی عقلانی و تأملی را پشت سر گذاشته‌اند. این امر که فی‌نفسه تلقی می‌شود، در عین حال متضاد و متناقض به نظر می‌آید. زیرا عقل به نحوی خود یک تفکر انضمامی سرمدی است و مشخصه این سرمدیت، همان حقیقت است و گویی بر حقیقت همیشه باید نوعی سکوت سرمدی حاکم باشد و به‌طوری‌که بتوان گفت حقیقت همین است که هست و جز این نمی‌تواند باشد. ولی با این‌حال گویی در تاریخ، یک عقل فکر کننده نیز وجود دارد و درکل مجموعه‌ای از افکار و تأملات در جهت عقلانیت در سیر و حرکت هستند.

آنچه در تاریخ ملاحظه می شود، تعداد زیادی از نحله‌های فلسفی است، درحالی که به لحاظ دیگر می‌بایست انحصاراً یک فلسفهٔ واحد وجود داشته باشد نه بیش، یعنی فقط همان علم تفکر در امور معقول باید وجود داشته باشد نه تعداد کثیری از نحله‌های فلسفی که بیشتر مورد علاقهٔ آنهایی قرار می‌گیرند که می‌خواهند فلسفه را انتقاد و انکار کنند. به عقیده ایشان وقتی که این همه نحلهٔ فلسفی وجود دارد، مثل این است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان حقیقت را شناخت، یعنی نمی‌توان در مورد عقل، شعور همه جانبه پیدا کرد و در واقع آنان بر این تصوراند که اصلاً شناخت حقیقت مقدور نیست. این گروه از افراد، مثل

---

۱. در این متن دوبار اصطلاح«نوس» NŪS یونانی را به معنای شهود عقلانی به‌کار برده است.

این است که در مواجه با فلسفه با سحر و جادو سر و کار دارند؛ از نظر آنها، وقتی کسی از فلسفه و یا حتی از شناخت حقیقت صحبت می‌کند، گویی نسبت به عصر و زمانه خود مهجور مانده و ادعای او در جهت جستجوی حقیقت صرفاً جنبهٔ سحری دارد و فاقد اعتبار است. بااین‌حال شناخت، جز به معنای کسب دانش، چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد! چیزی که آن را نشناخته‌ایم، یعنی ماهیت و ضرورت آن را در نیافته‌ایم، نمی‌توانیم باور داشته باشیم. آنهایی که تصور می‌کنند کثرت نحله‌های فلسفی خود براین مبتنی است که به‌هیچ‌وجه حقیقت را نمی‌توان شناخت، تاریخ فلسفه را مصداق انکارناپذیری در جهت اثبات نظر خود تلقی می‌کنند. به عقیدهٔ ایشان عقلی که تنها دربارهٔ خود تأمل می‌کند، نمی‌تواند به نتیجه‌ای برسد، بلکه گرفتار سرگردانی می‌شود و قادر نیست، قلمرو خاصّ تفکر محض را واقعاً پیدا کند. آنها با این گفته‌ها می‌خواهند بر عدم امکان شناخت حقیقت تاکید کنند. آنها کلّ تاریخ فلسفه را سندی از کوشش مذبوحانهٔ بی‌نتیجهٔ انسان در جهت کشف حقیقت می‌دانند. از نظر ایشان تاریخ فلسفه نوعی میدان جنگ است که در آن فقط با نعش‌ها می‌توان روبه‌رو بود. البته اصولاً باید تصور کرد که عقل، واحد است و متفکر با تعقل خود باید فقط به یک حقیقت و به یک فلسفه واحد برسد، با این‌حال به جای یک فلسفهٔ، ما عملاً با نحله‌های کثیری روبه‌رو هستیم که به نظر هگل در بحث مقدماتی واقعاً تعدد آنها را نمی‌توان توجیه کرد، ولی در هر صورت حتی در مقدمات نیز نباید مسئله را از نظر دور نگهداشت و ناگزیر یکی از مطالب اِصلی، رابطه احتمالی نحله‌های مختلف فلسفی با یک نمونه واحد از فلسفه است. همچنین باید به رابطهٔ تاریخ علوم نیز توجه داشت؛ اگر دوره‌های مختلف تاریخی و فلسفه‌هایی را که در هر یک از آنها رواج و گسترش داشته‌اند در نظر بگیریم، خواه ناخواه مجبور به بحث دربارهٔ رابطهٔ میان ملل و اقوام مختلف نیز خواهیم شد. البته بررسی رابطهٔ تاریخ فلسفه با تاریخ‌های دیگر نیز به لحاظی الزامی به نظر می‌رسد، برای مثال تاریخ هنر، سیاست، مردم و غیره... ذهنی که در جستجوی وحدت است، از قبل به این تصور توجه داشته که فلسفه ناگزیر با صور مختلف ادیان و سازمان‌های دولتی رابطهٔ تنگاتنگی پیدا می‌کند و در این موارد نیز باید بحث شود.

در مرتبه سوم، موضوعی که حائز اهمیت است، تعیین نقطهٔ آغازین و پیدایش اولین صورت فلسفه به معنای اخص کلمه است، این بحث مستلزم پیدا کردن ضوابط تقسیم‌بندی است که نه به‌صورت خارجی بلکه به‌نحو درونی بر اساس سیر تحولی نفس فلسفه تعیین می‌شود. همچنین باید نشان دهیم که چگونه فلسفه‌های مختلف براساس معنای کلی فلسفه، بنیان می‌گیرند. چون تاریخ فلسفه در واقع تاریخ عقلی است که به تفکر می‌پردازد و از آنجا که تاریخ خود جهت عقلانی دارد گویی مشیّتی در آن دیده می‌شود، در نتیجه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان تصور کرد که نحله‌های فلسفی صرفاً براساس بخت و اقبال به وجود آمده باشند، بلکه بیشتر نوعی ضرورت عقلی در هر برهه‌ای از زمان بر آنها حاکم بوده است.

در مرتبه چهارم، در اینجا، باید چند کلمه دربارهٔ کتاب‌شناسی موضوع بحث خود، سخن بگوییم؛ زیرا منظور اصلی ما نفس فلسفه است، نه الزاماً تاریخ فلسفه‌ها و نحوه انتشار آنها بر حسب شرایط خارجی از هر نوعی که باشد.

هگل، اولین قسمت مقدمه‌اش را به بحث دربارهٔ رابطهٔ فلسفه‌های متعدد با فلسفهٔ واحد اختصاص می‌دهد و می‌خواهد نشان دهد که به سبب کدام دلایل ضروری، فلسفه، تاریخ پیدا می‌کند. وی اعلام می‌دارد که در ابتدای کار نمی‌شود دربارهٔ این موضوع از لحاظ منطقی تأمل کرد، ولی می‌توان به‌گونه‌ای موقتی مسئلهٔ اصلی را در ذهن خود تصور کرد که البته بعد باید آن را عمیق‌تر مورد بررسی و تأمل قرار داد و تاریخ فلسفه را با آنچه صرفاً تاریخ می‌دانیم مقایسه کرد.

جلسه دوم: هگل درس خود را با این مطلب آغاز می‌کند: در حالی که درظاهر تاریخ فلسفه مانند سلسله‌ای از رخدادهای تصادفی و گسسته به نظر می‌رسد که به‌طور متوالی یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود و قبلی را کنار زده و خود جای آن را می‌گیرد، ولی، به‌هر حال هگل بیشتر مایل است به آن نوع از تاریخ عقل بپردازد که در جهت تحقق تفکر به معنای محض کلمه، فعالیّت می‌کند و سعی بر این است که نوعی شعور و خودآگاهی پدید آید. هگل تأکید دارد که موضوع اصلی و بنیادی که در اینجا برایش مطرح است، همان شعور عقلانی است که به تفکر می‌پردازد. نکته دوم اینکه شعور عقلانی به‌صورت دفعی و یکباره به صورت تام و کامل بروز نمی‌کند، بلکه خود را به مرور

تولید می‌کند و بعد از آمادگی لازم به منصه ظهور می‌رسد. البته این تولید خودجوش است و در این مورد باید بر این مطلب صحه گذاشت که عقلی که به تفکر می‌پردازد، در واقع خود را صرفاً با تفکر درمی‌یابد و تنها اینگونه است که می‌تواند خود را آن‌طور بسازد که در واقع وجود دارد. این صورت بسط و تحول، مطلب ساده‌ای به نظر می‌رسد ولی همین امر ساده در تمام بحث‌هایی که در اینجا باید مورد نظر ما باشد، عمیقاً مطرح است.

در واقع در این قسمت از بحث، ما با دو مطلب روبه‌رو هستیم: ۱- عقلی که به لزوم تحول خود وقوف پیدا کرده است ۲- هر آنچه بالفعل در این تحول پدید می‌آید، باید بالضروره به تفکر فلسفی انتقال یابد؛ به‌هر حال فلسفه، با سلسله‌ای از پدیدارها سر و کار پیدا می‌کند. ما دیگر درباره این موضوع اینکه عقلی که تفکر می‌کند باید از هر جهت متحول شود صحبت نمی‌کنیم، زیرا منظور اصلی این است که عقل باید از طریق تفکر به‌گونه‌ای ریشه‌ای، رشد و پیشرفت پیدا کند. برای کودک عقل صرفاً جنبه استعدادی دارد و هنوز در مرحله ابتدایی است. درکل آنچه غیر آلی یا مرده است نمی‌تواند رشد و پیشرفت کند، ولی آنچه آلی و ذی‌حیات است، باید بتواند به آنچه در خود دارد، تحقق خارجی بخشد. ذهن همین حالت را دارد و به‌هرحال باید خود را به‌منزلهٔ متعلق تفکر وضع کند و آثار اصلی خود را در خارج نشان دهد، ضمن اینکه نسبت به خود، خودآگاهی می‌یابد و همین، تعریف کلی و معنای اصلی «تحول» را نشان می‌دهد.

درادامه باید توضیح داد که این رشد و تحول صرفاً در سلسله‌ای از درجات می‌تواند انجام گیرد. انسان، نمونه و مصداقی از همین مطلب است: او، نوزاد و کودک و نوجوان و مرد کامل می‌شود و بعد به کهنسالی می‌رسد. حتی در مورد نبات هم همین‌صورت تحول صدق می‌کند. نبات در هستهٔ خود برای همین نوع رشد و نمّو آماده‌سازی شده است، برای مثال نوع خاصی از گیاه، گل خاصی را باید تولید کند و این امکانات استعدادی یکی بعد از دیگری و به تعاقب پدیدار می‌شوند. ظهور هر تحولی براساس سلسله‌ای از امور ضروری قبلی است.گیاه قبل از طی مراحل اولیه لازم و کافی، نمی‌تواند میوه تولید کند. در مورد ذهن انسان نیز همین جنبه را می‌توانیم در نظر بگیریم؛ عقل به مرور که به تفکر می‌پردازد، به امکانات ناشناخته خود پی می‌برد. تاریخ فلسفه نیز همین جنبه را نمایان

می‌کند؛ یعنی تحول فلسفه هم مراتب و درجات ضروری خود را دارد و هر درجه و مرتبه‌ای شرط الزامی برای تحقق مرتبه بعدی است.

از سوی دیگر برای اینکه رشد ادامه پیدا کند، همچنین باید نوبت به یک لحظه سلبی برسد که در سیر ارتقائی کلی، آن نیز ضروری به‌نظر می‌رسد. هسته‌ای که از زمین روییده، نیاز به ساقه و برگ دارد و این از صورت خاصّ نوعی گیاه ناشی می‌شود. رشد ادامه پیدا می‌کند و در نتیجه صورت قبلی از آن گیاه سلب می‌شود و مرحله غنچه دادن و شکفتن گل‌ها می‌رسد. شاید از منظر ما، گل‌ها را بتوان غایت و هدف نهایی گیاهان تلقی کرد، ولی از لحاظ خود گیاه این‌طور نیست، زیرا گل‌ها پژمرده می‌شوند و فرو می‌ریزند و آنچه می‌ماند تبدیل به میوه می‌شود. منظور این نیست که گل‌ها وجود مؤثر ندارند، بلکه گل‌ها نیز فقط قسمتی از فرآیند کلّی حیات طبیعی گیاه‌ها هستند. به‌بیان دیگر اینکه تحول در سیر زمان، در تعاقب پی‌درپی مراحل مختلف، رخ می‌دهد، این مطلب را همچنین در مورد شناختی که نزد انسان در حال پیشرفت است، می‌توان صادق دانست. در موارد بسیار مختلف دیگر نیز چنین فرایندهایی را می‌توان ملاحظه کرد. برای مثال به لحاظ جغرافیایی می‌توان گفت: اروپاییان در ابتدا مجمع‌الجزایر کاناری[1] را کشف کرده و در وهله اول آنجا را انتهای جهان تصور کرده‌اند، ولی بعد فراتر رفته‌اند و به مجمع‌الجزایر آسور[2] رسیده‌اند و متوجه شده‌اند که آنجا نیز انتهای جهان نیست. کریستوف کلمب موقع کشف قارهٔ امریکا، در ابتدا تصور کرده بود که به قسمتی از آسیا رسیده است که البته بعد نادرست بودن این تصور محرز شده است. این تصورات اولیه، ناگزیر تغییر یافته‌اند، اما به‌هرحال کشف و شناخت مجمع‌الجزایرهای کاناری و آسور وغیره باقی مانده است و همه اینها از مراحل شناخت کره زمین به حساب آمده‌اند.

---

1 . Canaries

مجمع الجزایری در اقیانوس اطلس مشتمل بر هفت جزیره اصلی است. این مجمع الجزایر از دوره باستان شناخته شده بوده است، ولی بعد در سال ۱۴۰۲ میلادی، اروپاییان آن را از نو کشف کرده‌اند.

2 . Açores

مجمع‌الجزایری در اقیانوس اطلس، مشتمل بر نه جزیره اصلی که در قرن چهاردهم میلادی توسط دریانوردان ایتالیائی کشف شده است.

براساس مثال‌هایی که در اینجا آوردیم، می‌توانیم بسط و گسترش عقل را نیز تحلیل کنیم و صُوَری را مورد توجه قرار دهیم که همیشه می‌توان، آنها را از مواقف رشد شناخت محسوب کرد. مسلم است که شناخت فلسفی نیز صُوَر و درجات مختلفی پیدا می‌کند که تماماً دلالت بر مرحله‌ای از حرکت عقلانیت انسان دارد، مثلاً برای ایلیائیان کشف خداوند واحد و یگانه مطرح بوده است که در نهایت امر معقول محض نیز تلقی شده است، ولی آنچه بعداً به مرور از آن سلب شده، فقط جنبه‌ای از کلّ آن شناخت بوده است. اصول فکری نیز افزون بر اینکه تفکرات اساسی هستند، در عین حال تعیّناتی از تفکر هستند که باقی مانده‌اند و کوشش اصلی در جهت کشف حقیقت سرمدی و بسیط و فی نفسه عالم بوده است. ولی از طرف دیگر آنچه ایلیائیان از طریق تصور «احد» به آن دست یافته‌اند، بسیار ابتدایی بوده و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان براساس گفته‌های آنها، تمامیت عالم هستی را در یک تصور ساده اولیه تفکر و فهم کرد.

فعالیّت تفکر با تصورات انتزاعی ساده اولیه که در خود بسته باشند، انتها نمی‌یابند. تفکر به معنائی همان تأیید برادامه تفکر و حفظ استمرار آن است. احتمالاً براساس این نوع تاملات است که می‌توان برای تعمق در تاریخ فلسفه روشی اتخاذ کرد، یعنی اینکه عقل به‌هرحال، بسط و گسترش پیدا می‌کند و در این فرایند به‌صورتی اجتناب ناپذیر، مراحل سلبی و منفی نیز وجود دارد که مسلماً ارتقاء و ارتفاع[1] فکر را ممکن می‌کند، یعنی هر لحظه از این بسط و گسترش، متضمن نوعی جنبه سلبی است که در عین حال شرط لازم گسترش مورد نظر است.

با این‌حال حرکتی که ما در اینجا از آن صحبت می‌کنیم، در فلسفه متفاوت از رشته‌های دیگر است. زیرا آنچه در فلسفه به آن اشاره می‌شود، اصلاً نمی‌تواند از نوع متعلق‌های مکانی باشد، آن هم به‌صورتی که بتوان گروهی از آنها را کنار یکدیگر گذاشت و به نادرست تصور کرد که اینگونه تمامیت آن مجموعه جزء به جزء تضمین شده است. سیر و تحقیق فلسفی مشابه یک سفر اکتشافی جغرافیایی نیست که صرفاً جنبهٔ مکانی داشته باشد، زیرا خواه ناخواه هر اصل فلسفی محض و بسیط است و اصول دیگر را به خود راه نمی‌دهد و مسئله اصلی نیز همین است که بدانیم منظور از این بساطت چیست!

1. Aufheben(آلمانی)

هر اصل فلسفی کاملاً بسیط و مجرد است و حالت فی نفسه دارد و به‌همین دلیل به نظر می‌رسد که هر اصلی از این دست با اصول دیگر متباین است. ایلیائیان خداوند را صرفاً واحد[1] و من حیث هو بسیط می‌دانسته‌اند، ولی طوری از این موضوع صحبت کرده‌اند که گویی این وحدت صرفاً انتزاعی است و خالی از محتوا است. در صورتی که امر بسیط می‌تواند فی نفسه انضمامی و کثیر باشد، آن هم به‌صورتی که به وحدت آن صدمه‌ای وارد نیاید، یعنی در عین حال، فاقد هر نوع اختلاف محض درونی باشد.

به نظر هگل «روح» انسان برای فهمیدن این نکته، مثال خوبی می‌تواند باشد. وقتی که می‌گوییم «من» واحد است، «من» بسیط است، «من» با خود برابر است، در تمام این گفته‌ها «من» را کاملاً به عنوان خود آن در نظر گرفته‌ایم، گویی هیچ چیز بسیط‌تر از «من» نیست. ولی از طرف دیگر نیز می‌دانیم که این «من» در واقع یک عالَم فی نفسه است؛ هر انسانی در حدّ خود عالَمی را پنهان می‌کند و در این بساطت محرز، یک کثرت نامتناهی نیز وجود دارد. اگر به درون خود بازگردیم و در آن تأمل کنیم، مثلاً به خاطراتمان رجوع کنیم، آنگاه غنای بسیار وسیع و گسترده‌ای را در یک امر واحد خواهیم یافت. «من» در عین حالی که بسیط است، دلالت بر کثرت دارد. آنگاه اگر به جای «من» روح را اصل قرار دهیم، ما با اینکه درظاهر با امری انتزاعی صوری مواجه‌ایم، ولی با اندکی تأمل متوجه می‌شویم که در واقع بیشتر با یک امر آلی اندام‌وار و ذی‌حیات به معنای واقعی کلمه روبه‌رو هستیم. به نظر می‌رسد که روح باید یک تمامیت داشته باشد و در عین حال همان‌قدر بسیط تلقی شود که در مورد «من»دیده می‌شود. همچنین غنای انکارناپذیر روح باید کاملاً سازمان یافته تلقی شود و به‌همین دلیل است که وحدت خود را هیچ‌گاه از دست نمی‌دهد. روح یا «معنی»، در هر صورت بسیط است ولی ما آن را به‌منزلهٔ امری بسیار غنی درمی‌یابیم، امری که کاملاً واقعی و انضمامی و حتی ذی‌حیات است.

اگر ما این نکته اصلی را به خاطر بسپاریم و همیشه به یاد داشته باشیم که تعیّنات بسیط، الزاماً فاقد محتوا نیستند، دیگر متوجه خواهیم شد که امر بسیط انضمامی فی‌نفسه، در واقع اختلافات و تفاوت‌های خود را نیز به‌صورت فی نفسه در خود دارد و به‌هیچ‌وجه ذاتاً کثیر را نفی نمی‌کند، بلکه همان امر بسیط را متضمن آن امور کثیر می‌داند. اگر این

1 . Unique

ملاحظات را اصل قرار دهیم و ضرورت تحول را هم به عینه در نظر بگیریم، از مجموعه بحث‌های خود به این نتیجه خواهیم رسید که امر بسیط به سبب بساطت خود، بیش از پیش در حال انضمامی سازی و تحقق بخشی به خود است.

جلسه سوم: هگل در سومین جلسه درس خود بر نوعی ضرورت در تفکر تاکید فراوان دارد. به عقیده او همان‌طور که ما در عالم هستی خواه ناخواه متوجه می‌شویم که جهت عقلی بالضروه، حاکم بر امور است، به‌همان ترتیب در تحول و گسترش امر معقول نیز می‌توانیم ضرورتی را تشخیص دهیم، یعنی متوجه شویم که تفکر در واقع تنها بر حسب ضرورت ذاتی خود بسط و گسترش پیدا می‌کند. این مطلب را در پیشرفت منطقی علم نیز صادق می‌توان دانست. البته میان حرکت تفکر و تحول علمی تمایزی نیز دیده می‌شود، ولی در عین حال در مورد جنبه‌های اصلی و زیر بنایی حاکم برآنها، تشابه میان پیشرفت منطقی امور و تحول صرف تاریخی آنها را نمی‌توان انکار کرد. منطق البته واحد و منسجم است و در تاریخ فلسفه نیز به خوبی دیده می‌شود.

درکل در تحولات تاریخی، تشکیلات انضمامی‌تر هستند و برای اینکه آنها را به دقت بتوانیم بفهمیم، باید اصول آنها را از قبل استنتاج کنیم و به‌این صورت رابطه هر امری را با امور دیگر دریابیم. چون به‌هرحال در رخدادهای تاریخی ما با پدیدارهای غیر ضروری مواجه نیستیم و در واقع این‌طور نیست که در هر زمانی، یک نحله خاصّ فلسفی بی‌دلیل پیدا شود و یا یک نحله دیگر خود به خود جای آن را بگیرد. ما در فلسفه و در تاریخ آن، صرفاً با حرکت عقلی سر و کار داریم که عمیقاً مبتنی بر تفکر است و ذاتاً اسیر ماجراهای پیش‌بینی نشده وبی‌وجه نمی‌شود. با اینکه در تاریخ فلسفه گاهی افرادی ظهور کرده‌اند که ظاهراً افکار بسیار جزئی و فرعی داشته‌اند، اما این افراد نیز احتمالاً حامل فکری بوده‌اند که در آن عصر به لحاظ فی نفسه و لِنفسه، ضرورت داشته است. این افراد از آنجا ارزشمنداند که نسبت به ضرورت زمانه خود حساس بوده و به همان عصر تعلق داشته‌اند، همان‌طور که افلاطون نیز به عصر خود تعلق داشته است. آیا امروزه می‌توان به عینه فلسفه افلاطون را زنده و به روز کرد؟ جواب این سوال ساده نیست، زیرا این فلسفه به‌گونه‌ای کاملاً زنده است، با اینکه متأثر از ضرورت زمانه خود نیز بوده و لزوم تفکر مُتَحَول عمیقاً در ذهن افلاطون وجود داشته است؛ ضرورت تفکر آن عصر، همان فلسفه

افلاطون بوده است. از طرف دیگر نباید فراموش کرد که هر پیشرفتی متضمن نیاز است و فلسفه اصیل همان است که در عصر خاصّ خود پیدا می‌شود، زیرا آن عصر، شامل اصول و گرایش‌های فکری آن نیز می‌شود. البته می‌توان در مورد آینده به تأمل و تفکر پرداخت و سعی کرد براساس آینده احتمالی نکاتی را دریافت؛ چنین چیزی را غیرممکن نباید دانست، زیرا به معنائی هر برهه‌ای از زمان متضمن آینده خود نیز می‌باشد. البته نباید فراموش کرد که وقتی ما می‌خواهیم راجع به آینده فکر کنیم، به یک ساحت زمانی نوع دیگری نیاز داریم که به‌صورت کامل نمی‌شود آن را به تصور درآورد و عملاً هیچ فردی به تمامه نمی‌تواند از زمانه خود فراتر رود. در تاریخ فلسفه، آنچه به لحاظ فلسفی می‌تواند ضرورت داشته باشد، به سهولت فهم نمی‌شود و چه بسا که به‌منزلهٔ فعل تفننی و گزافی تلقی می‌شود. به‌هرحال، باید درباره ماهیت «پیشرفت» دقت بیشتری شود و حتی‌المقدور چگونگی رخ دادن آن فهمیده شود و اینکه در ادامه چه چیز قبلی قرار می‌گیرد. همچنین باید درباره این نکته تأمل کرد که آیا آنچه بعداً رخ خواهد داد، خود علت تحقق آن چیزی محسوب نمی‌شود که قبلاً رخ داده است؟ آیا هدف و غایت هیچ‌گاه در تحقق امور، دخالت نداشته‌اند!

اصول فلسفه‌های قدیمی انتزاعی‌اند و هر چقدر انتزاعی‌تر باشند، با سهولت بیشتری می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند. البته عنصر حسّی نیز می‌تواند بسیار غنی باشد، برای مثال این جنبه در اساطیر به خوبی دیده می‌شود، ولی به لحاظ ذهنی و درون ذات، آنها بسیار فقیر می‌نمایند. معمولاً تفکر تعیّن یافته، به امر کلی و انتزاعی تعلق دارد، ولی پیشرفت مستلزم این است که ما بیش از پیش به نوعی گسترش کثیر و غنی برسیم، به‌گونه‌ای که وحدت آن در خود آن، حفظ شود و تعمق لازم نیز در خود آن انعکاس بیابد. این تعمق در خود، می‌تواند در ضمن نوعی خروج از خود نیز محسوب شود، ولی خروجی که تعیّنات وحدت را حفظ می‌کند. یعنی تفکر عمیق، تعینّات خود را در نوعی وحدت حفظ می‌کند و به‌همین دلیل گویی پیشرفت مستلزم خروج از امور انتزاعی و رسیدن به اصول انضمامی است، آن هم براساس ضرورت عقلانی. به همین دلیل ما با مجموعه‌ای از فلسفه‌هایی روبه‌رو هستیم که اصول آنها از هم متمایز به نظر می‌رسند، ولی رابطه آنها را در فلسفه‌های بعدی می‌توانیم مشخص کنیم و باید بدانیم که سلسله‌ای از مجموعه‌ها در

یک نظام ضروری قرار می‌گیرند. ما در واقع متوجه می‌شویم که شعور سعی دارد امور پراکنده و درظاهر متمایز را دریکجا جمع کند و نوعی رابطه عقلی میان آنها برقرار کند. مثلاً، نمی‌توان انکار کرد که افلاطون در فلسفه خود، اکثر افکار قبلی رایج در کشور یونان را در آن عصر، وحدت بخشیده است. او این نحله‌ها را دقیقاً می‌شناخته و همچنین به لزوم هماهنگ کردن آنها پی برده بوده است. البته منظور او به‌هیچ‌وجه التقاط نبوده است، یعنی به سلیقه خود به گل‌چینی بهترین آراء و افکار نپرداخته است. فلسفه ذاتاً واحد است و این وحدت مستلزم جمع‌آوری معلومات مختلف و افکار پراکنده نیست. ما با دوره‌های مختلفی روبه‌رو می‌شویم و تأمل در نظرگاه‌های مختلف و موضع‌گیری‌های متفاوت لازم به نظر می‌آید، اما به‌هرحال، در هر برهه‌ای از زمان نوعی تمامیّت در جوّ و فضای فکری وجود دارد که باید به آن توجه کافی شود. از این لحاظ درکل اصول فکری را باید انحصاری دانست، زیرا آنها خواه ناخواه مستلزم یکدیگراند. به این ترتیب متوجه می‌شویم که در دوره‌ای برای مثال، نزد رواقیون، حقیقت فقط از طریق تفکر معنی پیدا می‌کرده است و برعکس نزد اپیکوریان، حقیقت جز داده‌های حسّی چیز دیگری نمی‌توانسته است باشد. موضع سوم، همان شکاکیت است که آن دو موضع قبلی را به‌صورت سلبی در نظر می‌گیرد و بدون اینکه یکی از آن دو را بپذیرد، افکار خاصّ خود را بیان می‌کند. ما همچنین در مورد فلسفه‌های نوافلاطونی اسکندرانی، نکتهٔ بسیار مبهمی را درمی‌یابیم اینکه، آنها براساس تقابل میان نظر افلاطون و سنت مشاء به سبک ارسطو به وجود آمده‌اند. در مثال‌هایی که در تقابل موضع‌ها، یک شعور برتر متفاوت حفظ شده که از یک طرف امور جزئی را نفی کرده و از طرف دیگر به تفکری جدید تعیّن بخشیده است. همان‌طور که اروپاییان در سفر اکتشافی خود به مجمع‌الجزایر آسور، بالاخره متوجه شدند که آنجا نهایت جهان نبوده، اما پذیرفته‌اند که آنجا قسمتی از واقعیت جهان بوده است. این جریان در تحول همه فلسفه‌ها نیز دیده می‌شود.از این مطالب این نتیجه حاصل می‌شود که اصول همه فلسفه‌های عصر ما، باید بیش از پیش جنبه انضمامی پیدا کنند. البته بسط و گسترش تفکر و تعقل را نباید از نوع روشنایی کاذب تلقی کرد[1]، بلکه این پیشرفت عمیقاً بر فعالیّت عقلانی دلالت می‌کند. به این ترتیب هر فلسفه‌ای را باید

---

۱. احتمالاً هگل در اینجا نظر به عصر روشنگری و منورالفکری قرن هجدهم داشته است.

لحظه‌ای و درجه‌ای از حرکت ضروری تفکر دانست و فلسفه‌های اصیل جدید را نیز ناگزیر باید نتیجه فلسفه‌های قبلی قلمداد کرد و نشان داد که نحوه تعیّن تفکر از جنبه انتزاعی و صوری، به سوی جنبه واقعی و انضمامی در حرکت است.

به این ترتیب هیچ فلسفه اصیلی را نمی‌توان کاملاً کنار گذاشت و می‌توان گفت که تاریخ فلسفه در جهت توجیه همه آنها تشکل و تحقق یافته است. البته از سوی دیگر می‌توان نشان داد که فلسفه‌ها به‌دلیل ساختار ظاهری خود انحصاری بوده‌اند، ولی وقتی این جنبه انحصاری را از آنها سلب کنیم و کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند و استمرار می‌یابد «معنی» اصلی فلسفه‌ای است که در ادامه با هر آنچه از قبل تعیّن داشته، وحدت پیدا کرده است. یعنی ما اگر تفکر را در تمام جنبه‌های خالص آن بسط و گسترش دهیم، دیگر نه با یک نحله معیّن جزئی بلکه با اصول کلی فلسفه سرو کار خواهیم داشت و متوجه خواهیم شد که هرفعالیتی که در این زمینه انجام گرفته به هیچ وجه ضایع نشده است بلکه تقابل آنها به یک تعیّن نحله فلسفی دیگر منجر شده که کاملاً حیّ و حاضر بوده است.

به‌همین دلیل می‌توان گفت که ما در تاریخ فلسفه الزاماً با گذشته سروکار نداشته‌ایم و حتی به تفکر عصر دیگری نیز نپرداخته‌ایم، بلکه صرفاً با زمان حال سروکار داشته‌ایم، آن هم در زنده‌ترین جنبه ممکن آن، یعنی ما صرفاً به تفکر توجه داشته‌ایم. حال باید ببینیم که تفکر چیست! تفکر، همیشه تفکر دورهٔ ماست و حتی در علوم نیز چنین است. جنبه اصلی علوم، جنبه انسانی آنهاست و همین خواه ناخواه، عمیقاً به ما تعلق دارد. در این علوم نظرگاه‌های جزئی و خاصّ به لحاظی به تمامیت مبدل می‌شوند و تا وقتی که آنها جزئی هستند، به ما تعلق ندارند و ما نمی‌توانیم به نحوی روحی به نحوی کامل در آنها شریک باشیم. برای مثال ما می‌توانیم نحوهٔ زندگی رومیان و یونانیان را بفهمیم ولی نمی‌توانیم مانند یونانیان در حالتی قرار بگیریم که در پای مجسمه ژوپیتر سجده کنیم. با این‌حال از آنجا که فلسفه و تفکر یونانی حالت محض و خالص دارد، به عینه می‌تواند به همان اندازه که به یونانیان تعلق داشته است، به ما نیز تعلق داشته باشد. با فلسفه، ما همیشه این احساس را خواهیم داشت که در زمان حال زندگی می‌کنیم و همچنین در قلمرو تفکر. البته در عصر جدید عملاً گرایش تاریخی، اولویت پیدا کرده است و معمولاً به اموری

پرداخته می‌شود که به زمان ما تعلق ندارند. مورخان می‌خواهند بیشتر، از اعتقادات گذشتگان آگاه شوند و به همین منظور خود را از متعلق شناخت خود دور نگه می‌دارند و با آن فاصله می‌گیرند و در نتیجه تا حدودی حقیقت ملموس و واقعی را کنار می‌نهند، این، نوعی استنکاف از درک حقیقت است.

از این لحاظ ممکن است کسی در مورد دین، اطلاعات تاریخی زیادی داشته باشد، ولی وقتی که از او بپرسند که «خودت چه فکر می‌کنی؟» با بی‌اعتنایی طوری رفتار کند که گویی سوال به او مربوط نمی‌شود و او تنها خواسته است راجع به اعتقادات دیگران اطلاعاتی جمع‌آوری کرده باشد.

جلسه چهارم: هگل با توجه به‌آنچه که در جلسه‌های قبلی درس خود گفته است، معتقد است که تاریخ فلسفه، بحثی است که جنبه کنونی دارد و در زمان حال قرار می‌گیرد. ما در مورد تاریخ فلسفه در درجه اول باید در وضع تفکر حاضر به تأمل بپردازیم، حتی اگر موضوع‌های بحث ما به گذشته تعلق داشته باشند. منظور اینکه بیشتر به مسائلی توجه کنیم که دغدغهٔ خاطر ماست و در واقع نیازی نیست که تصورات نوع دیگر را به ذهن خود خطور دهیم. ما باید در شأن آن نوع تفکری باشیم که در گذشته مورد توجه بوده است. ما باید این حق را برای خود مصون بداریم که بتوانیم امری را که درآن، انسان من حیث انسان تلقی نشده، کنار بگذاریم. آنچه در واقع صرفاً مورد علاقه ماست، همان تفکر محض است و از این لحاظ همه انسان‌ها برابراند، زیرا دیگر هر نوع امر جزئی و خصوصی کنار گذاشته می‌شود. فلسفه به معنائی، بر افتخار انسان دلالت دارد، زیرا ادعای آن این است که ما را به نحو تام با حقیقت انسانی آشنا می‌کند. در فلسفه متعلق بحث، همان تفکر است، یعنی آن چیزی که فصل ممیز انسان است و او را از حیوان متمایز می‌کند. در اینجا انسان در کلیّت محض خود لحاظ شده و تمام امور جزئی از او سلب شده است و به‌همین دلیل در این مقام، رفتار انسان به‌تمام معنی مستلزم تواضع تام است. تواضع موجب می‌شود که تمایزها کنار گذاشته شوند و حتی فردیت نیز به فراموشی سپرده شود و امر کلی عقلانی که در آن من و تویی نیست، بروز کند. می‌توان گفت که یک اثر هنری واقعی مستلزم نبوغ است، ولی فردی که آن را خلق می‌کند، در واقع دیگر مطرح نیست و بیشتر اثر هنری او مورد تحسین قرار می‌گیرد. اثر هنری، فردیت خالق خود را از

نظر دور می‌دارد؛ البته این جنبه، در فلسفه با شدت بیشتری دیده می‌شود و دیگر هیچ عنصر طبیعی در کار فلسفی وارد نمی‌شود و در مورد اثر فلسفی، گویا باید گفت که نوعی اثر هنری است با این تفاوت بنیادی که صرفاً براساس جنبه ذاتی ماهوی خود بنیان گرفته است.

البته در اینجا باید در مورد بی‌طرفی مورخ فلسفه نیز به بحث بپردازیم، منظور این است که او باید بی‌طرفی کامل خود را حفظ کند و تنها به جریان مستمر تحقق فلسفه توجه داشته باشد و آن را روایت کند نه اینکه بخواهد فقط نظام فکری خود را توجیه کند. می‌گویند که در فلسفه صرفاً از نظرگاه خاصّ و معینی می‌توان به تحلیل مطالب اقدام کرد اما در این مورد نیز باید دانست که شرط بی‌طرفی به دو معنی فهم می‌شود که در این باره توضیحاتی را نیز اضافه می‌کنیم.

به‌یک معنی به نظر می‌رسد که موضع گیری، میل خاصی است که نزد انسان صراحت دارد و او به نحو طبیعی متمایل است از موضع فردی و انحصاری خود جانبداری کند. ولی نوع دیگری از موضع گیری که انحصاری و فردی نباشد، نیز باید وجود داشته باشد. ما در اینجا به تفکر و به پیشرفت تدریجی آن نظر داریم و باید بگوییم که در واقع از باور[1]های خود نباید الزاماً جانبداری کنیم، بلکه بهتر است بیشتر به خطاها و اشتباهات خود پی ببریم. البته در فلسفه می‌توان با باورهای شخصی و جزئی کاری نداشت و سعی اصلی را در جهت رسیدن به بی‌طرفی محض به کار برد. به‌همین دلیل مورخ فلسفه باید شهامت کافی داشته باشد و بتواند صحت مطلبی را که توصیف می‌کند محرز بدارد. او باید بتواند نظرگاه منتخب اصلی خود را روشن سازد.

هگل می‌گوید: برای مثال وقتی که من تاریخی رومی‌ها را گزارش می‌دهم، از آنجا که موضوع علاقه من «دولت[2]» است، همین موضوع را اصل قرار می‌دهم و بقیه مطالب را براساس همین نظرگاه مرکزی، گزارش می‌دهم ولی بهتر است از ابتدا لزوم انتخاب این

---

۱. هگل در اینجا اصطلاح Meinung را به‌کار برده که از لفظ Mein، ضمیر ملکی «مال من» ساخته شده است و در زبان آلمانی می‌تواند معادل «نظر من» «مطابق فهم من» « به قصد من» «منظور من» به کار رود و از لحاظ فلسفی،آن را معادل «دوک» «دوکسا» Doxa یونانی به معنای «باور» و «تصور اولیه» می‌توان به کار برد.

2 . Etat

نظرگاه را اعلام کنم. به‌همین ترتیب در مورد تاریخ فلسفه نیز باید از نظرگاه خاص نفس تفکر، طرفداری کرد و حتی آنچه را به آن مربوط می‌شود، مورد بزرگ نمایی قرار داد.

در اینجا دیگر هدف، نوعی طرفداری از باورهای فردی نیست، بلکه نفس تفکر، وضع شده و کوشش در جهت حفظ آن است و از ابتدا بر این مطلب تصریح شده و علناً اعلام گردیده که منظور طرفداری از اهمیّت فوق‌العاده آن است. البته چنین مطالبی معمولاً در نوشته‌های مفصلی انعکاس داده می‌شود، بدون اینکه معنای مشخص و ماحصلی از آنها به دست آید.

«آیا ما واقعاً می‌دانیم آنچه از بقیه مطالب، اهمیت بیشتری دارد چیست!»این سوال همیشه باقی خواهد ماند. هدف اصلی در تاریخ فلسفه تحول تفکر است و به‌همین دلیل از آن طرفداری می‌کنیم. همچنین باید گفت که نوعی بی‌طرفی خاص نیز وجود دارد که به آن هم باید اشاره کنیم و آن موقعی است که شخص خود را صرفاً تماشاچی معرفی می‌کند و ادعا دارد که به این‌صورت، می‌توان امور را دقیق‌تر مورد مشاهده قرار داد و در قضاوت‌های خود، بی‌طرفی بیشتری نشان داد و چون در واقع از چیزی طرفداری نمی‌کنیم، پس آزادتر می‌توانیم نظر خود را بیان کنیم. به عقیده هگل این نوع بی‌طرفی صرفاً منفی است و معنائی ندارد. زیرا اگر به تفکر و به نحوهٔ تحول آن بی‌اعتناء بمانیم، چه چیزی را می‌خواهیم درست گزارش داده و مورد قضاوت قرار دهیم!

هگل در اینجا به اسم تِنِمَن [1] اشاره می‌کند و او را براساس کتاب تاریخ فلسفه‌ای که نوشته است، چنین مورخی معرفی می‌کند . به عقیده هگل در گزارشی که این استاد از فلسفه کانت داده است، ادعا کرده که خود را در قضاوت کاملاً بی‌طرف نگه داشته است، ولی او در واقع تمایز فلسفه کانت را با دیگر متفکران نتوانسته است نشان دهد و نیز امکانات زیربنایی آن را عمیقاً تحلیل نکرده و بدتر از همه اینکه اصلاً هدف اصلی کانت را درنیافته است.

---

1 . Tennemann (W.G)(1761-1819)

استاد فلسفه در دانشگاه ینا و متخصص تاریخ فلسفه بوده است. مهمترین اثر او یک دوره یازده جلدی در تاریخ فلسفه است که بعداً تلخیص شده و به انتشار رسیده است.

در اینجا هگل بحث خود را قطع می‌کند و به عنوان «*قسمت دوم مقدمه*» خود، در ادامه درس به «*رابطه تاریخ فلسفه با تاریخ‌های دیگر*» می‌پردازد.

I: قبلاً گفته شد که متعلق خاصّ و معیّن فلسفه، همان «تفکر» است؛ با این‌حال باید دانست که «تصور کلی[1]» نمی‌تواند یک امر فی‌نفسه ولِنفسه باشد و این مطلب را از دو لحاظ باید شرح و توضیح داد:

الف ـ در مرتبه اول می‌توانیم فرض کنیم که روح یک ملت، جنبه وحدت عددی داشته باشد و به فرده بتواند در تمام شاخه‌های فرهنگی تعیّن خاصّ خود را نمایان سازد ـ مثلاً در مهارت‌های هنری و اعتقادات دینی و سازمان‌های اجتماعی و حقوقی و غیره ـ آن جنبه به انحائی بروز کند که هریک از آنها نشانگر روح خاصّ آن ملت باشد. ولی باز باید این سوال را مطرح کرد که چگونه این امور با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند! تحقیق در این نوع مسائل در حوزه خاصی از فلسفه قرار می‌گیرد که ما آن را «فلسفه دولت» می‌نامیم. از این لحاظ روی‌هم‌رفته باید فهمیده شود که روح ملی، در شاخه‌های مختلف فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی، چگونه می‌تواند به نحو یکسان و واحد متجلی شود! از این لحاظ می‌توان به علوم و فلسفه‌های مختلفی رجوع کرد. شاید بتوانیم روح را در اینجا همان نتیجه شعور محض تلقی کنیم و برای تأمل در مسائل آن از علوم و نحله‌های مختلف فلسفی کمک بگیریم. فلسفه عالی‌ترین نمونه و در واقع همچون گل سرسبد ارزشمندی است که بر شاخه‌های مورد بحث می‌روید و در واقع بیشتر از طریق آن است که روح متجلی می‌شود. فلسفه آن وجود حقیقی است که باید نسبت به روح، شعور پیدا کند؛ آن هم در زبده‌ترین صورت ممکن خود، یعنی در صورت محض تفکر. هنر، دین و حقوق نیز چنین‌اند ولی آنها به‌صورت خالص و ناب تنها از طریق تفکر به منصه ظهور می‌رسند؛ در صورتی که فلسفه آن تصوری است که صور مختلف روح را یکجا نشان می‌دهد؛ نوعی کانون نوری است که تمام پرتوهای روحی ممکن از آن می‌گذرند. به نظر هگل این توضیحات مختصر برای تأمل در این مسائل، کافی به نظر می‌رسند.

ب ـ در مرتبه دوم، باید گفت وقتی روح به صورت تفکر لحاظ می‌شود، نسبت به واقعیتی که در آن قرار گرفته، به نحوی جنبه تقابلی پیدا می‌کند.

---

1 . Notion

جلسه پنجم: هگل در ابتدای این جلسه اشاره می‌کند که در قسمت دوم دروس خود بیشتر می‌خواهد نشان دهد که فلسفه در عین حالی که متعلق آرمانی و از عناصر خاص تشکیل دهنده تفکر است، باز ناگزیر یک عامل منفی فی نفسه آن را همراهی می‌کند، یعنی همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، خواه ناخواه فلسفه نسبت به واقعیت روزمره حالت تقابلی پیدا می‌کند. منظور اینکه آن شعور خاص روحی که به فلسفه منجر می شود، از آن نوعی نیست که به‌صورت حیّ و حاضر در پیدایش اخلاقیات، دین، قوانین حقوقی و امثال آنها در فعالیت‌های اولیه یک ملت دیده می‌شود. فلسفه را نمی‌توان از فضائلی دانست که می‌تواند نظر دولت و خواست مردم را تأمین کند. برعکس، شعور فلسفی می‌تواند کاملاً انتزاعی و صوری باشد و به لحاظ محتوای روحی، فقیر و ناچیز بنماید. با فلسفه، صورت آرمانی روح به‌صورت غیر واقعی بروز می‌کند و گویی ناگزیر باید تقابل اجتناب‌ناپذیر با واقعیت روزمره داشته باشد.

از این رهگذر ما عواملی را که این نوع فلسفه‌ها را به تاریخ اتصال می‌دهند به خوبی می‌توانیم شناسایی کنیم، برای مثال وقتی گفته می‌شود که فلسفه نزد مردمی بروز می‌کند که نیاز به آرمان‌ها را دریافته باشند. به سهولت می‌توان متوجه شد که نزد چنین مردمی، به لحاظ تاریخی نوعی گسستگی اجتماعی و فرهنگی بروز کرده و موجب شده است که آنها خطر انحطاط و اضمحلال را حسّ کنند و آینده را تاریک ببینند و رضایت روزمره خود را از دست بدهند و در نتیجه به نوعی آرمان روی آورند.

در این شرایط می‌توان تصور کرد که روح از زمانه فاصله گرفته و جایگاه اصلی خود را از دست داده است و سعی دارد فراتر از واقعیت موجود برود و در هر صورت نیازمند تأمل و تفکر بیشتری شده است. در این شرایط توجه به فلسفه‌ها افزایش می‌یابد و گویی در جهت جستجوی امکانات نوع دیگر، باید از نو به فعالیت فکری پرداخته شود تا حتی المقدور راه چاره‌ای به دست آید.

از نظر هگل، کافی است که در دوره‌های مختلف تاریخی، تحول افکار فلسفی را تحلیل کنیم، آنگاه به سهولت به موضوعی که در اینجا بیان کردیم، پی خواهیم برد. برای مثال وقتی که استحکام روال عادی حیات اجتماعی مردم در منطقه ایونیا، رو به تزلزل رفته، آنجا در عهد باستان به مرور به یکی از مراکز اصلی فلسفه مبدل شده است. البته

بعداً این امتیاز خاص به مردم آتن تعلق پیدا کرده است. همچنین در روم باستان، وقتی ساختار سیاسی دچار شکست می‌شود، فلسفه در عصر امپراتوری‌ها نزد آنها رونق می‌گیرد، یعنی موقعی که دیگر دوره حیات سیاسی سنتی به پایان رسیده، در نتیجه توجه به تعبد و مسائل حقوقی پیدا شده است. البته آنها بیشتر از حقوق افرادی، حمایت می‌کرده‌اند که شخص آزاد تلقی می‌شده‌اند، نه از آن جهت که وجود سیاسی داشته‌اند. شاید به‌همین ترتیب بتوان ظهور فلسفه‌ها را در حیات مردم ژرمن نیز فهم و مشخص کرد، یعنی براساس دقت در تحولاتی که نزد اقوام ژرمن به وجود آمده است.

ج ـ معمولاً در دوره‌هایی که شرایط سیاسی تغییر پیدا می‌کند، فلسفه‌ها جایگاه اصلی خود را در بطن جامعه باز می‌کنند. در این موارد مثل قبل تنها به‌صورتی کلّی به فلسفه پرداخته نمی‌شود، بلکه گویی تفکر می‌خواهد بر واقعیت تفوق پیدا کند و آن را کاملاً متَبَدّل سازد. زیرا موقعی که صورت روح خاصی که فائق است دیگر ایجاد رضایت نمی‌کند، فلسفه با تیزهوشی وارد میدان می‌شود و سعی می‌کند به صورت بهتری از آن تحقق ببخشد، فلسفه به‌معنائی می‌خواهد مددکار شود، با اینکه خود با تحلیل‌ها و انتقاداتش شاید در ابتدا موجب نابسامانی‌های بیشتر بوده است و حتی بر وخامت اوضاع بیش از پیش افزوده است. ولی از این لحاظ نباید فلسفه را مورد انتقاد قرار داد، زیرا همین، در فراروی از مشکلات، ضرورت دارد و به‌هرترتیب روح معینی که به سبب افزایش حالت صوری خود، فاقد حیات و محتوا شده و جنبه زیربنایی خود را از دست داده است، باید کاملاً نفی شود و روح دیگری جان گرفته از کمون به منصه ظهور برسد. درکل در وضع اندوهبار جهانی که عمیقاً دچار حرمان است، فلسفه می‌تواند نوعی گریز آزادانه به عالم آرمانی و مثالی باشد، آن هم در قلمرو امپراتوری آزاد تفکر، زیرا به‌هرحال، روح رضایت درونی خود را از دست داده و حالت سرگردان و بلاتکلیف پیدا کرده است و چاره‌ای جز تغییر و تحول نمی‌ماند.

ما در ادامه بحث‌های خود، به رابطه انقلاب‌های سیاسی با رواج نحله‌های فلسفی اشاره خواهیم کرد، ولی هیچ‌گاه نخواهیم گفت که یکی صرفاً علت و دیگری کاملاً معلول بوده است. در مورد عنصر سیاسی باید همچنین از خود پرسید چه نوع قانون‌گذاری با ظهور فلسفه‌ها مطابقت می‌کند! در این مورد می‌توان گفت که فلسفه بیشتر در جایی

ظهور پیدا می‌کند که «اصل» همان آزادی و رضایت روح تلقی شود. در عالم شرقی، آزادی وجود نداشته است و جنبه تعبدی حکومت محرز بوده است و در نتیجه فلسفه به معنای اخص کلمه نمی‌توانسته است در شرق به وجود بیاید و در چنین جوامعی صرفاً به مطالب انتزاعی صوری اکتفاء می‌شده است. فلسفه فقط در جایی می‌تواند پیدا شود که روح نسبت به آزادی خود شعور و وقوف داشته باشد، یعنی آزادی، اصل اساسی وجود تلقی شود به معنائی که گویی همان آزادی است که عالم را به وجود آورده است. این شرط اصلی برای فراهم آوردن امکانات در جهت مطابقت دادن محتوا با صورت آن نوع از آزادی است که البته بیشتر از رهگذر تفکر حاصل آمده است. در هر صورت تفکر، آن امر کلی زیربنایی است که به نفسه آزاد است و اگر این‌طور نباشد، اصلاً نمی‌توان،آن را تفکر محسوب کرد.

هگل با این مطالب ادعا می‌کند که فقط عالم یونانی می‌توانسته است مهد اصلی و خاستگاه فلسفه باشد و فلسفه به معنای واقعی کلمه در همان منطقه امکان داشته به‌وجود بیاید. همچنین به عقیده هگل، فلسفه بیشتر در عالم ژرمنی ادامه پیدا کرده است، آن هم به دلیل اینکه در آنجا نفس آزادی، همان روح تلقی می‌شده است. هگل اشاره می‌کند که مسیح جهان را آزاد ساخته است و جنبه‌ای از این آزادسازی و رهایی صرفاً از ناحیه روح بوده است. منظور نوعی آزادی متعالی است که در ضمن، واجد نوعی ضرورت است و فلسفه صرفاً در یک چنین فضایی می‌توانسته است رشد و نمّو کند. به این دلیل هگل دقیقاً به همان عالم ژرمنی نظر دارد که در نهایت، شعور فلسفی در آنجا تفوق پیدا کرده و عامل تعیّن بخش به سیاست و قانون‌گذاری شده است که در ادامه، علت پیدایش انقلابات و تطوّر بنیادی دوّل بوده است. به نظر هگل از طریق فلسفه است که این نوع امور تعیّن پیدا می‌کنند و حقوق وغیره مشخص می‌شوند. اینها معانی بسیار کلی‌ای هستند که دلالت به رابطه فلسفه با سیاست دارند.

II: همچنین باید رابطه تاریخ فلسفه را با تاریخ هنر مورد مطالعه قرار داد، زیرا به‌هرحال، هنر نیز اغلب همراه فلسفه و اعتقاد دینی تشکل می‌یابد. البته هنرهای زیبا و آزاد الزاماً همزمان با فلسفه به‌وجودنیامده‌اند بلکه احتمالاً در عصری جلوه و شکوفایی بیشتری داشته‌اند که حیات مردم توأم با سلامت جسم و روح بوده و نوعی آرامش و

رضایت نزد همگان وجود داشته است؛ هدف در هنر نیز جنبه آرمانی دارد. البته می‌توان گفت در یونان باستان، هنر تا حدودی همزمان با فلسفه مطرح شده و نوعی تجانس میان آن دو قابل ملاحظه بوده است. ولی زمانی که دیگر زندگانی معنای واقعی خود را از دست می‌دهد و به‌گونه‌ای روح اندوهبار حاکم بر جامعه می‌شود، آنگاه در هنر نیز نوعی قلمرو و ساحت آرمانی اجتناب‌ناپذیر در حدّ تصور و نیت به وجود می‌آید؛ با این‌حال باید دانست که جهان معقول مورد نظر فلسفه، بسیار بیشتر از عالم آرمانی هنر، انتزاعی و مجرد است. از نظر هگل در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب[1] در قرن پانزدهم، بعد از دورهٔ اضمحلال نظام «ارباب ـ رعیتی[2]» هنر نیز جنبه لِنفسه پیدا کرده است و به نظر می‌رسد که از طریق آن، نوعی پیشرفت در نحوهٔ تلقی از اعتقاد دینی نیز پیدا شده است، ولی با این‌حال موضع هنر در قبال دین به‌صورت پنهانی مشابه همان موضعی بوده که قبلاً در قبال فلسفه داشته است. هدف اصلی هنر توجه به آن چیزی بوده است که انسان بر حسب گرایش‌های درونی خود به وجود می‌آورد، یعنی آنچه بیش از پیش می‌تواند رضایت روحی انسان را تأمین کند و در واقع مثل این است که از طریق آن، دیانت باید جنبه باطنی یابد و در اختیار انسان قرار گیرد، به نحوی که شاید بتوان گفت در آن عصر، هنر نیز به مانند فلسفه بیش از پیش به خدمت تفکر مبتنی بر «اصالت بشر[3]» درآمده است.

III: در مرتبه سوم موضوعی که هگل بیشتر می‌خواهد بر آن تأکید کند، رابطهٔ فلسفه و دین است و آن هم به ترتیبی که در تحولات تاریخی دیده شده است. منظور اینکه ما باید در مراحل مختلف تاریخ، روابط احتمالی میان آن دو را در نظر بگیریم و در علت اینکه گاهی تقابل اجتناب ناپذیری میان آن دو بروز کرده است، تأمل کنیم، خاصّه که به لحاظ دیگر، دین و فلسفه فی نفسه ولِنفسه با هم سنخیت دارند وباهم مطابقت می‌کنند. مردم براساس دین به آن چیزی توجه دارند که ذات عالم تصور می‌شود، اعم از طبیعت و یا روح مطلقی که عمیقاً معتبر دانسته می‌شود.

---

1 . Renaissance

2 . Féodalisme

3 . Humanisme

از نظر هگل، انسان از این رهگذر به نهایت فردیت خود ارتقاء می‌یابد، زیرا با پی بردن به ضعف و فقر ذاتی خود، می‌خواهد از طریق ایمان به وسیله آن چیزی که مطلق حقیقت است، روح خود را قوی و نیرومند سازد و از تقرب به مطلق، احساس رضایت و خشنودی کند و این نیز از طریق تفکر حاصل می‌آید. فلسفه هم به نوبه خود به آن چیزی توجه دارد که آن را فی‌نفسه می‌داند و به وحدت مطلق آن قائل است و همچنین می‌خواهد غایت امور را براساس آن ارزیابی کند. با اینکه سنخیت دین و فلسفه را چه به لحاظ فی نفسه و چه به لحاظ لِنفسه، انکار نمی‌توان کرد، اما با این‌حال گاهی ـ همان‌طور که اشاره شد ـ در سیر تاریخ، اختلافات شدیدی میان آن دو بروز کرده است.

تاریخ فلسفه در دوره خاصی از تحولات خود، عمیقاً تقابل تفکر آزاد را با اعتقاد تعبدی دینی که مبتنی بر قدرت کلیسا بوده، نشان داده است، این تقابل و خصومت حتی در یونان باستان وجود داشته است. برای مثال سقراط به‌دلیل اینکه به اعتقادات رسمی مردمی اعتناء نکرده ، مجبور به‌سرکشیدن جام شوکران شده است. فلاسفهٔ زیاد دیگری نیز مورد خشم کلیسا قرار گرفته‌اند و به عنوان مرتد، شکنجه شده‌اند. این تقابل حتی در جهان ژرمنی نیز بروز کرده است. همان‌طور که می‌دانیم در مواردی، دشمنی‌های متقابل میان کلیسای رسمی و تفکر آزاد به لحاظی به هجو و انتقاد متقابل منجر شده، اما گاهی حتی به سوزاندن افراد انجامیده است. امروزه نیز در بعضی از نقاط جهان، تقابل آنها با یکدیگر به‌طور واضح، نمایان است. البته در این تقابل، کثرت و تنوع نیز دیده می‌شود، یعنی ماهیّت مسئله طوری است که ناگزیر وجوه مختلفی پیدا می‌کند و ما در اینجا فقط به دو جنبه از آنها اشاره می‌کنیم:

الف ـ از یک طرف به نظر می‌رسد که این تقابل جنبه محتوائی عمیقی دارد، مثلاً در دین از گناه اولیه آدم ابوالبشر صحبت می‌شود، یعنی یک نافرمانی شوم که اولین زوج انسان مرتکب شده‌اند و همین، اسباب شقاوت و بدبختی کلّ اخلاف آنها را به دنبال داشته است. منظور این است که یک جریان خاصّ تاریخی که تنها یک بار به وقوع پیوسته، شامل حال نسل‌های متمادی بشری شده است همان‌طور که مثلاً یک بیماری ارثی به اخلاف آن بیمار نیز منتقل می‌شود و این جریان برخلاف میل و خواست اشخاص به وقوع می‌پیوندد. فلسفه علیه این افکار موضع می‌گیرد و از این لحاظ به‌صورت محتوائی با

اعتقادات دینی تعارض پیدا می‌کند. فلسفه البته، با این اعتقاد که به سبب گناهی که فقط یک بار در تاریخ رخ داده، باید سرنوشت خود را در این جهان معنی و تفسیر کنیم، مخالف است و آن را برخلاف عقل سلیم می‌داند. ولی با این‌حال ممکن است تصور کرد که حساسیّت نسبت به گناه و شرّ یکی از صفات خاصّ روح انسانی باشد و در این صورت باید آن را به‌صورت دیگری فهم کرد و آن را بیشتر نمادی از گرایش‌های روح انسان دانست.

ب ـ تقابل میان دین و فلسفه را همچنین به لحاظ دیگر می‌توان مورد بررسی قرار داد که البته بیشتر جنبه صوری پیدا می‌کند، نه جنبه محتوائی و مربوط به مسئله مرجعیت و امور تعبدی می‌شود؛ در این زمینه ناگزیر آزادی تفکر مسئله برانگیز است. اگر درباره مسائل اعتقادی نتوان راه حل مناسبی پیدا کرد، آنگاه روح انسان عملاً معذب خواهد شد. زیرا اعتقاد دینی البته برای انسان مقدس است، ولی عقل و هوش نیز برای او همان حالت را دارد و به نوع خود، به هیچ وجه فاقد جنبه قدسی نیست. در نتیجه مسئلهٔ اصلی حول و حوش امکان آشتی میان دین و فلسفه مطرح می‌شود و کوشش برای پیدا کردن راه حلّ مناسب، همان قدر قدمت دارد که خود فلسفه.

البته از طرف دیگر نوعی راه حلّ موقت نادرست نیز وجود دارد که شاید به لحاظی موجب تسکین شود، ولی عقلاً خیلی قانع کننده به نظر نمی‌رسد. آن این است که یکی از طرفین از مقابله با دیگری صرف‌نظر کند و تفوق کامل آن را بپذیرد، یا اینکه آن دو به آرامی بدون توجه به یکدیگر، راه خود را ادامه دهند و بدون مخاصمه، قائل به دو قلمرو متفاوت و مجزا و مستقل از هم باشند. این راه حل را معمولاً این‌طور بیان می‌کنند که فلسفه باید به دین احترام بگذارد و حتی آن را عنداللزوم بپذیرد، البته در عین حالی که آزادی و استقلال‌اش را کاملاً محفوظ نگه داشته است. ولی در واقع روح انسان از تساهل خشنود نمی‌شود، خاصّه که به‌هرترتیب فلسفه و دین به سبب نیاز واحدی به وجود آمده‌اند و همچنین نزد هر دو، تصور بر این است که امر مطلقی را باید مورد نظر قرار دهند. در واقع نمی‌توان در این مورد، یکی از آن دو را پذیرفت و دیگری را کاملاً کنار گذاشت، زیرا هر دو می‌خواهند جایگاه اصلی را تصاحب کنند و در نتیجه عملاً تقابل، اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد. اینکه هر یک از آن دو بتواند راه خود را ادامه دهد و با دیگری کاری نداشته باشد، صرفاً حالت توهمی پیدا می‌کند و می‌توان آن را به معنائی، تقابل و منازعه نقابدار

تلقی کرد و یا آن را نوعی راه حلّ موقت برای مشکلی دانست که در فرصت دیگر، دوباره ظاهر خواهد شد. راه حلّ دیگر، این است که عقل در درجه‌ای از سلسله مراتب شناخت در حدّ بالاتر تابع ایمان شود، ولی در درجات پایین‌تر از همان عقل جزئی خود استفاده کند. البته این راه حل‌ها و برنامه‌ریزی‌ها، بارها و بارها در سیر تاریخ مورد آزمایش قرار گرفته‌اند و جنبه‌های مثبت و منفی هریک از آنها کاملاً شناخته شده است.

جلسه ششم: در قرون وسطی در دورهٔ اهل مدرسه، فلسفه کاملاً صوری بوده و انحصاراً به عنوان خادم دین به آن توجه می‌شده است. همچنین به یک اصل محوری مفروض و محرز قائل بوده‌اند و آن اینکه حقیقت به عینه وجود دارد و کار فیلسوف به‌هیچ‌وجه کشف حقیقت نیست، بلکه بیشتر برهانی کردن موضوع‌هایی است که مربوط به آن می‌شوند. از طرف دیگر برای اینکه آزادی عمل کلیسا حفظ شود، می‌بایستی فقط به مطالبی پرداخته می‌شد که به‌گونه‌ای فرعی بوده و از هر نوع ضرر احتمالی برای اعتقادات عاری باشند. با اینکه عقل ـ همان‌طور که گفته شد ـ در خدمت کلیسا بود، ولی در عین حال تفکر نمی‌توانسته است کاملاً به اسارت کشانده شود. منظور اینکه اگر فلسفه خود را موافق با اعتقادات جزمی کلیسا نشان می‌داد، ولی در ضمن به همهٔ نتایج حاصل از تفکرات خود نیز توجه داشت ـ زیرا در هر صورت تفکرات ناگزیر همراه با هوشمندی‌ها و آگاهی‌هایی بود که به لحاظ منطقی گریزی از آنها مقدور نبود ـ در این مواقع، گاهی گفته می‌شده است که عقل ناخواسته در اثر عدم احتیاط از راه راست منحرف شده و به قضایایی متفاوت از احکام کلیسا رسیده است. فلاسفه اغلب به خوبی با تعارضات میان ایمان و عقل آشنا بوده‌اند و به‌همین دلیل وظیفه خود می‌دانسته‌اند که در رفع آنها تأمل کافی کنند و راه حل‌های مناسبی به نفع کلیسا فراهم آورند.

مدت زیادی فلاسفه با استفاده از نوعی بیراهه‌ها سعی می‌کرده‌اند که میان تأملات خود و مقتضیات مورد نظر کلیسا، حسن رابطه‌ای را محفوظ بدارند. به این ترتیب حتی می‌توان گفت که افرادی چون وانینی[1] و گالیله[2]، بِیل[3]، بسیاری دیگر در جنبه‌های جزمی

1. Vanini (L) (1592-1655)
2. Galilée (1564-1642)
3. Bayle(P) (1647-1706)

بعضی از تعلیمات کلیسایی شک نداشته و افکار خود را مخالف با آنها می‌دانسته‌اند، ولی رسماً اعلام می کرده‌اند که تابع ایمان هستند و در واقع خود نیز چنین می‌پنداشته‌اند. بعضی از افراد دیگر نیز اصلاً حاضر نبوده‌اند به انقیاد کلیسا در بیایند ناچار به تزویر و ریا و یا به کتمان متوسل می‌شده‌اند. هگل همچنین بیان می‌کند که آنچه بسیار عجیب می‌نماید، این است که خود کلیسا نیز دائماً اعلام می‌کرده است که، کسی که نوعی اعتقاد متناقض با اصول رسمی جزمی کلیسا دارد، دیگر ممکن نیست واقعاً بتواند نظر خود را عوض کند و تحت فرمان کلیسا در بیاید. در واقع به این ترتیب کلیسا خود به‌گونه‌ای اعلام کرده بود که تقابل میان ایمان و عقل لاینحل است و در این منازعه ناگزیر می‌بایست کلیسا بالاترین مرجع، تلقی شود. با این‌حال به نظر می‌رسد که هیچ‌کس باطناً نمی‌توانسته است تابعیت محض و دور از هر نوع تعقل و استدلال را از ناحیه مرجعیت بپذیرد و آشتی میان عقل و ایمان هیچ‌گاه ممکن نبوده است به تمامه سربگیرد. در عقل یک جنبه نامتناهی وجود دارد که آن را انعطاف‌ناپذیر می‌کند و وقتی که بال‌های تفکر واقعاً قدرت می‌یابند، دیگر عقل صدای خود را کوتاه نمی‌کند. عقل با شهامت به تفکر ادامه می‌دهد و هیچ نوع وقفه و تعلیقی را نمی‌پذیرد؛ عقل سعی دارد حدّاقل با خود از در آشتی درآید و به رضایتمندی خاص خود برسد که منشأء آن صرفاً آزادی روح و احساس ضرورت آن است.

از نظر هگل دین مسیحی عمیقاً دین روحی است و مرجعیت نهایی در بطن آن همان مرجعیت روح است، یعنی تنها روح باید گواه خود روح باشد. مسیح دین روح‌القدس را اعلام کرده و صریحاً گفته است که بعد از ترک این جهان و رهایی از فردیت حسی خود، پیروانش را به حقیقت نهایی هدایت خواهد کرد. منظور این است که این روح انسانی است که به روح خداوند، شهادت می‌دهد و آن در واقع روحی است که به تمامه تحت صورت تفکر است. به نظر هگل عقل در اینجا حق مضاعفی برای خود قائل می‌شود، یعنی نه تنها حقی نسبت به خود دارد بلکه همچنین حقی در مورد دین پیدا می‌کند، یعنی عقل با آزادسازی خود از قیود جزمی، می‌تواند راه بهتری برای آشتی با دین پیدا کند، او از رهگذر روح خود و ارتقای احتمالی آن، باید بتواند دین را تأیید کند و غیر از این راهی برای آن متصوّر نمی‌ماند. همچنین باید گفت که نوعی خاصّ از آشتی میان دین و عقل وجود دارد

که تأمل در آن دور از فایده نیست، یعنی می‌توان نوعی دین مبتنی بر عقل داشت که صورتی از آن در عصر روشنگری و منورالفکری قرن هجدهم در اروپا رایج بوده است. ولی از طرف دیگر باید گفت که آن، چیزی جز انکار اعتقاد کلی جزمی، نبوده است و براساس آن فقط تعدادی از امور جزمی کلی و بسیار سطحی باقی می‌ماند که خلاصه‌وار می‌توان آن را چنین بیان داشت: خدای واحدی وجود دارد و همچنین نوع کلی انسان، مسیح آمده است که احکام خداوند را تعلیم دهد و در نتیجه او را باید یک انسان خدایی در نظر گرفت و غیره و غیره.

این نوع راه حلّ ها به نظر هگل بسیار سطحی می‌آیند و اعتقاد دینی که به چنین استدلالی به سهولت رضایت دهد، به عقیده او همان‌قدر بی‌اعتبار می‌شود که فلسفه‌ای که بر آن صحّه می‌گذارد. در عصر روشنگری و منورالفکری چنین افکاری رایج بوده است و حتی به آنها جنبه عرفانی نیز می‌داده‌اند و عقیده بر این بوده که رازها و تصوراتی که در دین فراتر از امکانات عقلانی می‌رود، بازهم در نهایت جنبهٔ عقلانی دارند، ولی به‌هرترتیب نمی‌توان فراموش کرد که آشتی مورد نظر بعد از عمق زدایی همه جانبه از دین و همچنین از تعقل تشکل یافته است و در نتیجه رضایت احتمالی که از آن انتظار می‌رود، در واقع هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد.

هگل اشاره می‌کند که بعداً در تحلیل سیر تاریخ باز از این نوع مثال‌های فلسفی خواهد آورد و انحای ممکن مختلف آشتی و توافق‌های کاذب و بی‌اعتبار، را دوباره بررسی خواهد کرد؛ به عقیدهٔ او از آنجا که در طرفین مخاصمه صریحاً نادرستی و ظاهرسازی دیده می‌شود، این نوع راه حل ها دردی را دوا نمی‌کنند و به لحاظ تاریخ فلسفه هم ارزشی ندارند، زیرا «تاریخ فلسفه خود عمیقاً فلسفی است و ما باید در این مهم به نحو فلسفی تأمل بکنیم». در این بحث نباید فراموش کرد ـ همان‌طور که به انحای مختلف قبلاً نیز اشاره شده است ـ اصول دین و فلسفه به معنائی با هم مطابقت دارند و حتی گسترش فلسفه و گسترش دین می‌توانند با هم مطابقت داشته و متحدالشکل باشند، به‌همان ترتیب که در مورد رابطه دولت و فلسفه نیز ملاحظه می‌شود. ولی به‌هرترتیب در مورد آنچه مربوط به دین و ارتباط آن با فلسفه است باید از اختلاف میان آنها فراتر رفت و همچنین از قبول نحوهٔ آشتی پذیری سطحی و کاذب آنها خودداری کرد.

دین و فلسفه واجد روح واحدی هستند، بدون اینکه از این موضوع الزاماً خودآگاهی داشته باشند؛ به‌هر حال اساس، همان اصل روحی است که در هر دو مشترک است. دین و فلسفه یونانی به عینه اصل مشترکی داشته‌اند، همان‌گونه که دین مسیح و فلسفه مسیحی اساس مشترکی برای پیشرفت اتخاذ کرده بوده‌اند. این توافق‌ها که برای ما به فی نفسه طرح می‌شود به لحاظ تاریخی به خودی خود مستلزم نوعی تقابل است که در نهایت می‌تواند فقط به نوعی هم‌خوانی و مطابقت حقیقی برسد. هگل اظهار می‌دارد که بعد از تصریح در نظرگاه خود، بازهم در مورد تفارق میان دین و فلسفه می خواهد با اشاره به حکمت عرفی دنیوی[1] بحث خود را به لحاظ دیگر ادامه دهد.

از آنجا که دین به گونه‌ای در تقابل با جهان خاکی شناخته می‌شود، به نظر می‌رسد که فلسفه بیشتر به همین جهان توجه دارد و در این مورد متفکران متجدد از اصطلاح حکمت عرفی و دنیوی[2] استفاده کرده‌اند. آنها با تأکید بر این تقابل اظهار داشته‌اند که دین متضمن دانش و امر الهی است، در صورتی که ماده و محتوای فلسفه صرفاً عرفی و دنیوی است. در دین، حیات براساس امر قدسی، معنی می‌شود و همین امر عامل حاکم و فائق به نظر می‌رسد و کوشش بر این است که امور دنیوی را تابع آن کنند آن هم به هر صورتی که ممکن باشد، همچنین هدف اصلی و بنیادی این است که انسان را در جهت امر الهی و متعالی که از هر لحاظ معتبر دانسته می‌شود، قرار دهند. براساس آشتی و هماهنگی میان امر روحی و امور عرفی، نوعی حکومت دینی[3] تشکل می‌یابد و از طریق آن عنصر دینی وارد کلّ امور حیاتی دنیوی نیز می‌شود و عملاً هر چیزی باید تابعی از آن محسوب شود. می‌توان قلمروهای دیگر حیات را مجزا کرد و به نحو خاص به آنها پرداخت، یعنی آنها را منسوب به جوامع عرفی کرد. در این مورد بیشتر آن چیزی حاکم می‌شود که به لحاظ ذهنی و درون ذات بتوان اعتبار آن را به اثبات رساند. این اراده نزد افراد می‌تواند به حدّ آزادی تام ارتقاء یابد و به صورت تام معتبر شود، ولی به سبب اعتقادات دینی نباید به چنین کاری دست زد و برعکس باید اراده خاص انسان تابع همان

---

1. Weltweisheit (آلمانی)
2. Sagesse profane
3. Théocratie

امر الهی و روحی باقی بماند. با اینکه از طرف دیگر به نظر می‌رسد که ارادهٔ فردی انسان ناگزیر در حال فعالیّت است و نمی توان از این فعالیّت ممانعت کرد. این اراده در همه جا فعال و در کار است، حتی در موارد اصلی، یعنی در مورد امر قدسی و ایمان به خداوند، ولی به‌هرطریق این فعالیّت مشترک میان دو طبقهٔ از مردم انجام می گیرد، یکی طبقه‌ای که روحانیت را تشکیل می‌دهد ـ یا برای مثال در روم طبقه اشراف که «پاتریسین[1]»ها گفته می‌شده‌اند ـ و دیگری طبقهٔ مردم عادی عرفی یعنی «پلبین[2]» ها. البته در روم باستان، امور قدسی بیشتر در اختیار طبقهٔ اشراف بود،با اینکه مردم عادی نیز به این امور توجه کافی داشته‌اند. هر دو طبقه بر حسب ذهنیّت و تمایلات خاصّ خود فعالیّت داشتند و در اثر اختلافات میان آن دو، تصور حکومت خدایی که شرط عالی تلقی می‌شد، عملاً به صورت تعبدی درمی‌آمد و با توسل به زور و فشار انجام می‌گرفت. البته این موقعیّت خاصّ در تاریخ فلسفه نیز انعکاس داشته است و ما باید درباره این تقابل هم به تأمل بپردازیم، یعنی تقابل میان امر کلی که جنبه خدایی داشته و ارادهٔ فردی که جنبهٔ جزئی پیدا می‌کرده است. به نظر هگل این موضوع، بحث اصلی کتاب جمهوری افلاطون است. یعنی در حقیقت باید جهان عرفی برای خود تشکل یابد و به نحوی نشان داده شود که آن، در جزئیت اجتناب‌ناپذیر خود، چقدر می‌تواند ارزش داشته باشد.

امر کلی و خدایی نیز باید به نوبه خود در قلمرو عرفی مورد بررسی قرار گیرد؛ به این ترتیب ناگزیر فلسفه هم جنبهٔ عرفی پیدا می‌کند. آن نوعی حکمت عرفی است و در عین حال خواه ناخواه نوعی حکمت الهی هم محسوب می‌شود. فلسفه وجود خداوند را تأیید می‌کند و نیز ادعا می‌کند که محتوائی جز حقیقت نمی‌خواهد داشته باشد؛ متعلق فلسفه همین است. فلسفه در عین حال جنبه انضمامی دارد و باید به عنوان متعلق خود نیز به تأمل بپردازد تا عامل روحی در آن پدیدار شود و تحقق پیدا کند و به‌حالت حیّ و حاضر دریابد تا در واقع به خود نیز وجود دهد و به عنوان موجود تثبیت شود و از این لحاظ عرفی نیز دانسته شود. این همان جنبه‌ای است که فقط از رهگذر فلسفه می‌توان به آن پرداخت و به همین سبب، فلسفه را نمی‌توان فقط انتزاعی دانست و تصور کرد که واقعیت

1 . Patriciens

2. Plébiens

آن فقط در علم مطلق خداوندی قرار دارد، بلکه باید گفت که آن به عنوان یک امر روحی، در درجه اول نزد انسان است و با جوّ خاصی که فلسفه برای شکوفایی لازم دارد، مطابقت می‌کند. به این معنی فلسفه واقعاً آن حکمتی است که در این جهان وجود دارد و از این لحاظ می‌توان گفت که این حکمت کاملاً جنبه مردمی پیدا می‌کند و قدرت کلیسا به نحوی در مقابل آن بیش از پیش کاهش می‌یابد. به همان نسبتی که در این جهان، انسان‌ها به موقعیت اصلی خود شعور پیدا می‌کنند، قدرت کلیسا هم به همان اندازه ضعیف می‌شود. هگل اعتقاد دارد که این نوعی آشتی خاص است که فی نفسه به وقوع پیوسته است، به‌گونه‌ای که کلیسا ـ اگر بخواهد صرفاً به عنوان عامل فائق لحاظ شود ـ دیگر فاقد قدرت خاصّ روحی خواهد بود و هر نوع معنویت اصیلی از آن سلب خواهد شد.

جلسه هفتم: فلسفه نوعی حکمت عرفی است؛ و طرفدار آزادی است.البته در دین نوعی جوّ و فضای ورائی وجود دارد و سعی بر این است که انسان را از سنگینی و خشونت این دنیای خاکی رهایی بخشند و قدرت فی نفسه اصلی دین، همان تأکید بر امر قدسی است. در فلسفه به‌صورتی غیر از دین، امور را مورد بررسی قرار می‌دهند و آزادی را فی نفسه معقول می‌دانند. فلسفه با توسل به عامل ذهنی و درون‌ذات سعی دارد که خود را مطابق امر معقول، متعیّن سازد و از جنبهٔ تعبدی فاصله بگیرد و حتی‌المقدور جز همان حقیقت چیز دیگری را در خود حفظ ننماید، تا از این رهگذر، آن نوع آزادی را که به لحاظی متضمن امر خدایی نیز می‌شود، در خود به وجود آورد. از این لحاظ دوباره نوع دیگری از تقابل میان دین و فلسفه پیدا می‌شود، ولی این تقابل بیشتر جنبه ظاهری و پدیداری دارد و بر این امر دلالت می‌کند که عقل متفکر هنوز خود را در اعماق خویش نیافته و هنوز به آنچه دین به نحو فی نفسه در خود دارد، نرسیده است و تاریخ فلسفه نیز هنوز راه طولانی‌ای در پیش روی خود دارد تا بتواند به این وحدت تحقق بخشد. مسئله در واقع به این صورت در می‌آید که فلسفه می‌تواند دین را بشناسد و آن را مورد قضاوت قرار دهد و حتی بر آن صحّه بگذارد، ولی دین نسبت به فلسفه چنین حالتی را نمی‌تواند داشته باشد. دین متضمن نوعی احساس عمیق است که به عالم درون اشاره دارد و به آن روح مطلقی توجه می‌کند که خود را آشکار نمی‌سازد و به‌همین دلیل به نظر می‌رسد که دین نمی‌تواند به تمامه با فلسفه از در آشتی درآید.

رابطه فلسفه با امور عرفی عامه و نیز با دولت به‌همین صورت است. زیرا به هر ترتیب دولت باید ضامن آزادی باشد، ولی همیشه این‌طور نیست و احکام آن جنبه تعبدی پیدا می‌کنند و غیر ضروری می‌نمایند. منظور اینکه دولت، اصولاً باید نمایانگر قانون آزادی باشد ولی چون در عمل همیشه چنین نیست، ناگزیر فلسفه با وضع موجود تقابل پیدا می‌کند. ضمناً عامل تاریخی را نیز نباید فراموش کرد، زیرا در تاریخ امر زیربنایی معقول، خواه ناخواه باید در جهت تحقق خود حرکت کند. البته فلسفه بیشتر به معانی محض تمایل دارد، ولی تاریخ متمایل به نوعی هم آهنگی زودرس و نابهنگام است تا صلح و آشتی را از طریق آن با سهولت بیشتری فراهم آورد. به‌هرترتیب ، تفکر لازم می‌سازد که انسان خود را در روح دینی بازشناسد و اگر واقعاً به این هدف بتوان رسید، آشتی میان فلسفه و دین کاملاً تحقق‌پذیر می‌شود، ولی واقعیت آن را تنها در انتها و آخر تاریخ می‌توان به تصور درآورد، زیرا به‌هرحال، تصور جهان معقول محض و بی‌شائبه فقط در نهایت کار می‌تواند تحقق واقعی پیدا کند. هگل در اینجا به مطالبی که به رابطهٔ فلسفه با امور دیگری مربوط می‌شود، خاتمه می‌دهد و می‌گوید که رابطه فلسفه با آنها کاملاً با واسطه است، ولی بااین‌حال گاهی رابطه آن با دولت، مستقیم به نظر می‌رسد.

سومین قسمت مقدمه ـ دربارهٔ تقسیم و مبانی تاریخ فلسفه: قبلاً اشاره کردیم که فلسفه را از کجا باید آغاز کرد و گفتیم که متعلق خاص آن تفکری است که دربارهٔ موجودات بحث می‌کند، یعنی هر آنچه تحت تفکر شناخته می‌شود. ما کلاً در تاریخ تفکر با چیزی روبه‌رو می‌شویم که «ذات[1]» نامیده می‌شود و آن را به‌صورت دین می‌توان مورد فهم قرار داد؛ ذات، در ادراک بیش از تخیل به‌ما نزدیک است، البته از قدیم شعور به ذات روح، بیشتر براساس صورت‌هایی از اساطیر مثلاً خدایان کثیر و جهان‌بینی‌های خاصّ بیان شده است. شعرای طراز اول و پیامبران اصیل این نوع مطالب را به‌صورت مستقیم در درون خود شهود کرده و ما را از آنها آگاه ساخته‌اند. به نظر می‌رسد که فلسفه در مراحل اولیهٔ خود، بیشتر تصورات مورد نیاز خود را از آنها گرفته باشد، یعنی از اساطیر و از اعتقادات و مناسک رایج ابتدایی. ما اساطیری از قبیل هندی و ایرانی و چینی داریم که در آنها می‌توانیم پژواک‌هایی از آنچه حقیقت متعیّنی را برای ما القاء می‌کنند به دست آوریم.

---

1 . Essence

این اساطیر به انحای مختلفی بیان می‌شوند اما به‌هرطریق باید پذیرفت که حتی آنها کاملاً ریشه‌هایی از روح انسان را نشان می‌دهند و این مطلب انکارناپذیر است. در میان آنها، اصول بنیادی را می‌توان متعلَق به آنهایی دانست که بر اساس آنها، عقل به شعور مبدل شده است. باید اعتراف کرد که ایمان و حتی خرافه که صرفاً تعبدی به نظر می‌رسند، باز تا حدودی ما را به تعقل راهنمایی کرده‌اند و می‌کنند. ما نباید در آنها تفکر ظاهری و یا حقیقتی را که احتمالاً واجد هستند جستجو کنیم، بلکه باید به آن چیزی توجه داشته باشیم که عمیقاً و به نحو محض به صورت تفکر درآمده است.

شعور ما به‌وضوح نیازمند است که براساس آن باید کار کنیم. ارسطو گفته است که «نیازی نیست که به آرای افرادی بپردازیم که به‌صورت اساطیر به فلسفه اشتغال داشته‌اند» البته افلاطون گاهی با رجوع به اسطوره‌ها به فلسفه پرداخته و کار او از آنجا که موفق بوده و توانسته است از این تصاویر «معانی» اصیلی را بیرون آورد که بسیار در خور تحسین است؛ کار او موجب پیشرفت بزرگی شده است. به‌هرترتیب ما یا صرفاً با یک اثر هنری محض سر و کار داریم و یا با یک اثر واقعاً فلسفی که در آن، تفکر من حیث تفکر، مورد نظر بوده است. احتمالاً برای یک فیلسوف ساده‌تر به‌نظر می‌رسد که اصل فکر خود را با توسل به یک تصویر بیان کند. در اینجا دیگر با اساطیر و حتی با دین به معنای اخص کلمه کاری نخواهیم داشت، بلکه درواقع از آنجا آغاز می‌کنیم که مطلب به‌صورت یک تفکر درآمده و با صراحت بیشتری بیان شده است. ما در بررسی‌های خود برای اینکه بتوانیم تفکر را مشخص کنیم، باید به افکار شرقی‌ها نیز بپردازیم، اما در واقع برای آنها فلسفه به معنای محض کلمه، هدف دانسته نمی‌شده است و مطالبی که آنها گفته‌اند کاملاً انتزاعی بوده و دور از امور انضمامی باقی مانده‌اند.

جلسه هشتم : از ابتدای جلسه درس، هگل یادآوری می‌کند که کلاً بهتر است تاریخ فلسفه را با بررسی اعتقادات ملل شرقی آغاز کرد و به عقیده او می‌توان این نوع سنت‌ها را از نظرگاه فلسفی مورد بررسی قرار داد و بعد البته باید به فلسفهٔ یونان پرداخت و در قسمت دیگر، از فلسفه‌های ژرمنی سخن گفت. در کشورهای شرقی ما درکل شاهد تشکل دولت‌های بزرگ، ادیان، علوم و معرفت‌های خاصی بوده‌ایم که در آنها، امر کلی ضمن اینکه جوهری و کاملاً نفس‌الامری تلقی شده است، به اندازه‌ای فائق و ممتاز

دانسته شده که هر نوع تفکر آزاد و ذهنیت درون ذات[1] فردی را در سطح بسیار پایین نگهداشته است، به‌صورتی که گویی از طرفی صرفاً باید جوهریت را در نظر گرفت و از طرف دیگر به‌گونه‌ای کاملاً جدا از آن، از نوع امر درون‌ذات و بی‌اعتباری سخن به‌میان آورد که در واقع صرفاً بیانی از اختیار و ارادهٔ فردی است. این امور جزئی فردی به تمامه براساس امکانات خاص غیر ضروری شناخته می‌شوند و به‌همین دلیل نسبت آنها به جوهر اصلی، کاملاً جنبهٔ عَرَضی و اضافی دارد. در تمام این سنت‌ها، نوعی تضاد زیربنایی میان آنچه بسیار کلی و کاملاً عمیق است و آنچه نسبت به آن صرفاً خارجی است و از اهمیّت خاصی برخودار نیست، وجود دارد. این موقعیت موجب می‌شود که امر کلی، خارج از دسترس و منحصر به خود باشد، یعنی آنچه عمیقاً باید اصلی و انضمامی و مؤثر دانسته شود، کاملاً ناپیدا و به معنائی غیرقابل شناخت برای فرد انسانی باقی می‌ماند. ما به مرور در بحث‌های خود خواهیم دید که در این سنت‌ها با رونق و گسترش فلسفه‌هایی روبه‌رو هستیم که به لحاظی می‌توان آنها را عمیق دانست، زیرا تفکر نسبت به صور مختلف خود،جنبه انتزاعی و مجردی پیدا می‌کند ولی با این‌حال این امور طوری تشکل می‌یابند که صرفاً حالت تعبدی پیدا می‌کنند و فاقد تحرک و آزادی به نظر می‌رسند. هگل می‌گوید در زمینه فلسفه‌های شرقی بعداً به اختصار از سنت اعتقادات چینی‌ها و هندی ها سخن خواهد گفت.

به عقیدهٔ هگل ـ همان‌طور که بارها خود او نیز متذکر شده ـ به معنای اخص کلمه، فلسفه از یونان شروع شده است. در فرهنگ یونانی واقعاً در مورد کل امور به مقیاس و اندازه و به وضوح توجه زیادی شده است. البته یونانیان نیز عقیده داشته‌اند که امر کلی به خود تَعیّن می‌دهد و همین موجب می‌شود که آن را بتوان به عنوان یک باور و تصور کلی قلمداد کرد. این تصور از آنجا که خود عامل تعیّن خود است، عملاً با عنصر انضمامی، حسّی و روحی جهان متحد می‌شود و آنگاه نه تنها به‌گونهٔ یک تصور و نظر منفرد باقی می‌ماند، بلکه به صورت تصورات مختلف و متفاوت در می‌آید و این تصورات برای آن جوهر محض و اصل، جنبه تزینی و عَرَضی پیدا نمی‌کنند و گذرا، غیر مؤثر و بالکّل هیچ

1. Subjectivité

تلقی نمی‌شوند، بلکه کاملاً برعکس، آن تصورات و باورها واقعاً مطرح می‌شوند و به‌گونه‌ای جدّی مورد توجه قرار می‌گیرند.

می‌توان گفت که یونان واقعاً خود را در جهان اصیل خود همان‌طوری می‌یابد که در واقع وجود دارد و مردم یونان در کشور خود هیچ‌گاه دچار احساس غریبگی و بیگانگی نمی‌شوند، بلکه کاملاً با خود وحدت دارند. به‌همین دلیل فلسفه یونان عمیقاً جنبه تجسمی[1] و تندیسی پیدا می‌کند و نوعی تمامیت شخصی را تشکیل می‌دهد و تفکر هیچ‌گاه از امر انضمامی دور نمی‌ماند؛ ما در فرهنگ یونانی واقعاً با تصورات و باورهایی سرو کار داریم که به‌صورتی آزاد در مقام سنجش و ارزیابی خود هستند.

در فلسفه یونان سه دورهٔ اصلی را می‌توان تشخیص داد:۱- دوره اول، از طالس تا سقراط است. این دوره با دقت در طبیعت خارجی تشکّل یافته است،یعنی حکماء با توجه به نحوه تعیّن طبیعت، عمیقاً به نحوه تعیّن تفکر در صورت طبیعی آن نیز پی برده‌اند. با این‌حال حتی اگر بگوییم که تفکر براساس همین باورهای کلی اولیه تحرک پیدا کرده است، باز باید اضافه کنیم که بلافاصله بعد از آن دوره اناکساغورس[2] و سقراط و شاگردان او بوده‌اند که تصورات کلی را به صورت معانی[3] درآورده‌اند و «معنی» نیز، خود نوعی تصور کلی تلقی شده که می‌تواند به خود تعیّن انضمامی بدهد و در عین حال در امور دیگر نیز کاملاً تعیّن بخش باشد. ۲- دوره دوم، به فلسفه‌های عالم رومی، تعلق دارد. در این دوره، بیشتر به تقابل تصورات کلی که خود را می‌نمایانند پرداخته شده است.۳- سومین دوره، دورهٔ مکتب اسکندرانی و عصر فلاسفه نوافلاطونی است که در سیر آن ، تصور کلی به شناخت یک جهان صرفاً معقول رسیده است. تفکر نیز که در ابتدا با توجه به امور انتزاعی شروع شده بود و تعیّن انضمامی خود را در طبیعت به دست آورده بود، همچنین با یک جهان معقول روبه‌رو می‌شود.

بعد از یونان و سنت‌های رومی و اسکندرانی، باید فلسفه‌های ژرمنی را مورد مطالعه قرار داد، یعنی به‌صورت کلی، اوصاف فلسفه را در عالم مسیحی شناسایی کرد. در فاصله

---

1 .Plastique

2. Anaxagores (قبل از میلاد ۴۲۸-۴۹۹)

3. Idées

زمانی میان پیدایش فلسفه به معنای اخص ـ یعنی در ابتدای مسیحیت بعداز فلسفه‌هایی که فاقد وحی بوده‌اند[۱] و فلسفه به معنای اخص دینی، در دورهٔ تاریخی خاصی قرار دارد که می‌توان آن را، دوره جوشش و آماده‌سازی دانست ـ مطالب فلسفه‌های یونانی مورد مطالعه بوده است ولی گویی می‌خواسته‌اند آنها را تکمیل کنند ولامحاله در جهت اعتقادات نوع مسیحی سوق دهند. در جهان یونانی به نظر می‌رسد که فلسفه تا حدودی فاقد ادعا بوده و نقطه آغازین آن از طرفی جنبهٔ دینی داشته و از طرف دیگر جنبهٔ اساطیری و باز از سوی دیگر به طبیعت خارجی نیز توجه می‌شده است و انسان در بطن طبیعت قرار می‌گرفته، آن هم به عنوان موجودی که فکر می‌کند و ناطق است. این مطالب اندکی نیز به صورت ابداعات و فنون تخیلی مورد استفاده بوده‌اند، ولی در دورهٔ مسیحیت، تصور اصلی بر این بوده است که باید یک جنبه محض خدایی به آنها اضافه شود. یعنی در فلسفه مسیحی سیر تفکر کاملاً به گونهٔ دیگری انجام گرفته است. از همان ابتدا موضوع اصلی صرفاً همان تفکری لحاظ شده است که مربوط به عالم درون است و می‌بایستی این عالم درون انضمامی روح با جهان معقول انضمامی، آشتی داده شود. در واقع مطابق این سنت جدید، تفکر آغاز حرکتی کاملاً متفاوت نسبت به یونان داشته است و آنچه را که از طریق تفکر می‌خواسته‌اند جستجو کنند، در درجهٔ اول، جهانی بوده که با خود از درآشتی درآمده و خدایی که براساس آن عالم ملکوت بر روی زمین تحقق می‌یافته است. فلسفه می‌بایست این عالم روحی را دریابد و حقیقت آن را به صورت تفکر دربیاورد. تفکر انحصاراً در خدمت یک حقیقت موجود وضع شده قرار گرفته بود و خود نیز تمایلی به آزادی نوع دیگری نداشت.

هگل یادآوری می‌کند که در این دورهٔ فلسفه‌های دیگری خارج از عالم مسیحی وجود داشته است مثل فلسفه‌های اسلامی (عربی نوشته شده است) و یهودی، ولی او آنها را به اندازه کافی بدیع نمی‌داند و به آنها نمی‌پردازد. این دوره که در آن، تفکر در حضور حقیقتِ جوهری قرار گرفته بوده و مُتَعَلَّقْ خود را خود می‌ساخته است ـ همان‌طور که قبلاً گفتیم ـ در نهایت به همان دورهٔ جوشش و آمادگی رسیده است. در این دورهٔ اخیر، تفکر متضمن

---

۱ . در اینجا اصطلاح پایین Païens به کار رفته که دلالت بر مردمی می‌کند که فاقد ایمان دینی و شریعت هستند.

آن نوع حقیقت جوهری است که بتواند به مدد آن شعور خود را کامل کند و به وضوح بیشتری دست بیابد تا حتی‌المقدور به غایت و آزادی خود پی ببرد، به‌گونه‌ای که آنچه قبلاً نقطهٔ آغازین تلقی می‌شده است دیگر نوعی فرضیهٔ ابتدایی اولیه نیست، بلکه در این مرحله تفکر صرفاً از خود آغاز می‌شود و بر همین اساس می‌خواهد همهٔ امور را فهم کند. از این لحاظ حتی می‌توان تصور کرد که تفکر مسبوق به عدم است، یعنی به‌صورت محض از خود آغاز می‌شود و همین شروع از خود، روح عالم محسوب می‌شود. این نوع فلسفه با دکارت آغاز شده و عصر جدید براساس آن بنیان گرفته است.

هگل در اینجا، مطالب مقدمهٔ کلی خود را دربارهٔ تاریخ فلسفه که طی هشت جلسه در دانشگاه برلین تدریس کرده است، به پایان می‌رساند و در انتها در آخرین جلسه درس، به نوعی کتاب‌شناسی درباره همین موضوع می‌پردازد و این به خوبی نشان می‌دهد که او نه تنها همواره به مسائل و بحث‌های مطرح روزانه توجه داشته است، بلکه با انتخاب این موضوع ـ به لحاظ مطرح بودن آن در آن عصر ـ می‌خواسته است به گفته‌های خود تا حدودی نیز جنبهٔ راهنمایی و کاربردی دهد.

هگل در این قسمت یادآوری می‌کند که منابع اصلی او به معنای دقیق کلمه، آثار خود فلاسفه بوده است و درکل به‌نظر وی آثار بدیع اصلی بسیار سهل‌تر مورد فهم قرار می‌گیرند تا مطالب تلخیص شده و تفاسیر متفرقه. هگل در مورد فلاسفهٔ قدیمی یادآوری می‌کند که امروزه تنها قطعاتی از نوشته‌های آنها در اختیار ما قرار دارند و ناگزیر باید به آثار مؤلفان دیگر که درباره افکار آنها غور و تأمل کرده‌اند، نیز رجوع کنیم. به‌هرترتیب این نوع تحقیق هیچ‌گاه آسان نیست، ولی باید به اصول زیربنایی شناخت هر یک از نحله‌ها توجه کافی داشته باشیم. اصول شناخته شده نزد ایلیائیان تا حدودی رضایت‌بخش است، خاصه که آنچه مربوط به شناخت قلمرو ایستا و ایستمند طبیعت می‌شود. مطالعه منابع اصلی این امتیاز را دارد که اندیشه‌ها در آنها بی‌مهابا بیان نشده‌اند و همراه با تردید و تفکرات جنبی مؤلف‌ها نیز هستند. در آثار بعدی جنبه‌های سطحی زیادی وجود دارد و افکار بیش از آنچه در اصل بوده‌اند، یک طرفه و یک بعدی بیان شده‌اند.

هگل در مورد آثاری که درباره تاریخ فلسفه در عصر خود او رایج بوده، می‌گوید که آثار وِنْت[1] و تِنِمَن[2] و آست[3] واجد امتیازاتی‌اند. کتاب درسی ریکسِنِر[4] را نیز در این میان از بهترین باید دانست، خاصّه که متذکر جزئیات زیادی شده است و به‌همین دلیل با اینکه گاهی مطالب، مبهم و نامفهوم باقی می‌مانند، ولی اطلاعات زیادی از آنها می‌توان به دست آورد. هگل همچنین به یکی از قدیمی‌ترین تاریخ فلسفه‌ها در عصر جدید اشاره می‌کند و اسم استانلی[5] را می‌آورد. او می‌گوید که اثر این شخص در اوایل قرن قبلی - قرن هجدهم ـ انتشار یافته و بسیار شبیه به کتاب دیوژن لائرس[6] است، یعنی منابع اصلی در آن ذکر نشده و بسیاری از نکات، منحول باقی مانده و درکل مطالب به لحاظ تاریخی، تنها تا زمان پیدایش مسیحیت آورده شده‌اند. با اینکه کتاب در اوایل قرن هجدهم نوشته شده، ولی فقط به جهان یونانی و رومی اشاره شده است و صحبتی از افکار شرقی‌ها در آن دیده نمی‌شود. به عقیده این مؤلف، فلسفه تنها در عصر باستان به معنای اخص کلمه به خود وفادار مانده است، در صورتی که بعد از مسیحیت، حقیقت از طریق تفکر آزاد جستجو نشده و تنها به منزلهٔ محتوای دین در نظر گرفته شده است، گویی در مسیحیت هیچ نظام مستقل فلسفی پیدا نشده است و فقط می‌توان گفت که اهل مدرسه در جوّ و حال‌و هوای مسیحیت به کار پرداخته‌اند.

در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب، پیشرفت علوم موجب شد که فلسفه‌های عهد باستان دوباره مورد توجه قرار گیرند. در قرون وسطی فلسفه نسبت به کلام استقلال نداشته و با دکارت است که تفکر جدید به معنای اصلی خود آغاز شده است، ولی در آن زمان نیز بحث‌ها هنوز بسیار تازه می‌نموده‌اند و آن‌طور بیان نمی‌شده‌اند که موثر واقع شوند.

---

1. Wendt

۲ . قبلاً توضیح داده‌ایم.

3 . Ast

4 . Rixner

5. Stanley

6 . Diogène laërce

یک کتاب بسیار مشهور، اثر بروکِری[1] است، باعنوان *تاریخ انتقادی فلسفه*[2] که در سال ۱۷۴۲ در لایپزیک انتشار یافته است. مجلد آخر آن که درسال ۱۷۶۷ به چاپ رسیده، شامل مطالب زیادی است که از آنها آگاهی واقعی به دست نمی‌آید؛ این اثر در واقع ارزش تاریخی زیادی ندارد. در آن از اسناد و مدارک مهم و گزارش‌های معتبر در مورد فلسفه استفاده نشده است، بلکه بیشتر به آثار و نوشته‌های متفرقه از قبیل کتاب‌های کهنه و مقالات و رساله‌های مختلف موجود در اروپا، اشاره شده است. در تاریخ فلسفه مشکل‌ترین کار، تشخیص و معرفی رخدادهای محضی است که در سیر تفکر مؤثر بوده‌اند، به‌گونه‌ای که بتوان از آنها، اصولی را استنتاج کرد که قابل تعمیم باشند و الزاماً در جهت تأیید سلیقه و خواست زمانه نباشند. حرف‌های قدما آن‌قدر صوری و انتزاعی است که گویی آنها فراغت و فرصت کافی برای تحلیل امور نداشته‌اند. به این ترتیب بروکِری اغلب عبارات قدما را به عنوان مقدمات تلقی کرده و سعی او بر این است که از آنها مطالبی را استنتاج کند ـ مشابه کار ولف[3] ـ آنگاه آنها را تاریخی قلمداد کند. ولی اینها در هر صورت امور تاریخی نیستند و در نوشته‌های آنها نمی‌توان یک گزارش اصیل در مورد تاریخ فلسفه به دست آورد.

همچنین می‌توان در اینجا نام تیادِمَن[4] را آورد که کتاب *روح فلسفه نظری* را به سبک فرانسویان منتشر کرده است، ولی کتاب به سهولت قابل خواندن نیست و قسمت‌های تاریخی آن مملو از اشاره به جزئیات فرعی و اضافی است که اهمیّت خاصی ندارند و در آنها هیچ نوع روح فلسفی دیده نمی‌شود. او مطالب نظری را صرفاً به‌صورت خارجی بیان می‌کند. او همچنین تلخیص‌هایی را از آثار افلاطون از چاپ دوپون[5] آورده است، ولی در آنها جز منطق خشک رایج آن عصر، یعنی منطقی مبتنی بر فاهمه[6] چیز دیگری دیده

---

1. Bruckeri
2. Historia Critica philosophiae (لاتینی)
3 . Wolf (Ch.)(1679-1754)
4. Tiedemann
5 . Deux Ponts
۶ . منظور هگل این است که بحث‌ها از حدّ فاهمه (به معنای کانتی کلمه) فراتر نمی‌رود و جنبه عقلانی پیدا نمی‌کند.

نمی‌شود. آن زمان که در نوشتهٔ او دقت در فن تفکر کاملاً الزامی به نظر می‌رسد، او در همان لحظه بحث خود را قطع می‌کند و ادعا دارد که بقیهٔ مطالب جنبه عرفانی دارند و از مدت‌ها پیش بی‌اعتبار و مردود شناخته شده‌اند. با این‌حال این اثر فاقد فایده نیست، زیرا شامل خلاصه‌هایی از بعضی متون نادر قرون وسطی است که معمولاً به سهولت به آنها دسترسی نمی‌توان داشت، از جمله کتاب قباله یهودیان.

بعد از تیادِمن باید کتاب تاریخ فلسفه بوهل[1] را نام برد (درنه مجلد) ـ می‌توان تاریخ فلسفه جدید او را نیز که از دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب شروع می‌شود به آن افزوده که از سال ۱۸۰۰ تا ۱۸۰۵ در شش مجلد در شهر گوتینگن[2] به چاپ رسیده است ـ گویا قبلاً مجلدات کمتری در نظر بوده است اما به‌هر حال تاریخ فلسفهٔ قدیم بسیار مختصر و بدون محتواست، خاصّه آنچه به نحو اختصاصی مربوط به نفس فلسفه می‌شود و برعکس در قسمت تاریخی صرف، جزئیات زیادی آورده شده است. البته از لحاظ دیگر در این کتابها می‌توان نکات ادبی جالب توجهی یافت. این مؤلف به عنوان ادیب شهر گوتینگن، تلخیص‌های زیادی را از متون کمیاب تهیه کرده است، برای مثال از نوشته‌های جیوردانو برونو[3] که آثارش ممنوعه بوده و همچنین متونی از فلاسفه دیگری که آثارشان در دسترس نیست.

کتاب اصلی و مفصل تاریخ فلسفه از تِنِمَنْ است که قبلاً نیز چند بار به آن اشاره کرده‌ایم که جلد اول آن در سال ۱۷۸۹ منتشر شده است. اما این کتاب، به سبب حجم زیاد و جزئیات مفصلی که در آن آورده شده، کمتر از کتاب‌های دیگر، مورد استفاده قرار گرفته است. در این کتاب، تلخیص‌های کثیری از آثار قدما دیده می‌شود و همچنین جزئیات زیاد در مورد افکار اهل مدرسه و غیره، با این‌حال به نظر می‌رسد که این اثر به‌گونهٔ هوشمندانه‌ای تنظیم نشده است. البته تِنِمَنْ از اینکه بی‌طرف بحث می‌کند برخود می‌بالد، ولی در واقع در قضاوت‌های خود در مورد فلسفهٔ اصلاً بی‌طرف نیست. او به شیوهٔ خود در موضع کانت قرار می‌گیرد و تصور می‌کند که فقط فاعل شناسا و موضوعیت درون

1. Buhle
2. Goettingue
3. Bruno (G.)(1548-1600)

ذات او می‌تواند مطرح شود و غیر ازآن، به هیچ حقیقتی نمی‌توان قائل شد و همچنین هیچ فلسفه‌ای از نوع دیگر نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. روش تِنِمَنْ شبیه به روش مورخی است که مثلاً بخواهد در مورد آتلانتید[1]، تنها به آوردن صدها متن تلخیص شده اکتفاء کند بدون اینکه دقت زیادی در کار خود داشته باشد. او به عینه متون یونانی را به چاپ می‌رساند و آنها را ترجمه می‌کند، ولی وقتی که این نوشته‌ها را بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم که خلط معنای زیادی در کار او وجود داشته است. برای مثال ارسطو لفظ یونانی «دوما[2]» را به کار می‌برد و وی این کلمه را «انسان» ترجمه کرده است که البته درست نیست. دیگر اینکه اثر او مبتنی بر محفوظات است و نه مبتنی بر تصورات هوشمندانه دقیق.

همچنین باید در اینجا نام ریتر[3] را هم بیاوریم که مؤلف یک کتاب *تاریخ فلسفه* است و در قسمت‌هایی که تا به حال به چاپ رسیده، دقت و وفاداری زیادی در مطالب دیده نمی‌شود؛ البته این کتاب هنوز تا تاریخ فلسفه یونان رسیده است.

هگل در انتها دوباره یادآوری می‌کندکه می‌بایستی این آثار را در اینجا نام ببرد، ولی بیش از این نمی‌خواهد بر کتاب‌شناسی تأکید داشته باشد و لازم نمی‌داند از جریاناتی که در این دوره رخ داده صحبت کند. به‌هرترتیب بااینکه جنبه‌های خارجی بحث، به نظر او بسیار گسترده می‌آید، ولی در این مورد نمی‌خواهد بیش از این اصرار بورزد و همین‌قدر کافی می‌داند که به مطالب اصلی توجه شود. به عقیدهٔ او تاریخ فلسفه را باید به درستی تحلیل کرد و خطوط اصلی آن را شناخت، آن هم با توجه دقیق به اصول هر یک از فلسفه‌ها[4].

---

1. Atlantide

2. δωμα

این کلمه به یونانی به معنای خانه و محل سکونت است و بطور مجازی به معنای معبد کوچک و حتی خانواده می‌تواند باشد.

3. Ritter

۴. دنباله این دروس به لحاظ موضوعی احتمالاً آنهایی است که از سال‌های قبل یادداشت برداری شده است. نگارنده در این قسمت فقط هشت جلسه درس هگل را که در سال‌های ۳۰ – ۱۸۲۹ در دانشگاه برلین تدریس کرده است به نحوی تلخیص کرده و در اینجا آورده است.

لازم به گفتن است که تنها منبع ما در اینجا جلد دوم کتابی از هگل است درباره تاریخ فلسفه.

Hegel=Laçons sur l'histoire de la philosophie.
Tome II-traduit de l'Allemand par j.Gibelin. Gallimard-Paris 1954

تاریخ فلسفه و فلسفه‌های شرقی

هگل در دروس تاریخ فلسفه خود باعنوان«فلسفه‌های شرقی» بیان کرده است که اگر تاریخ فلسفه را به‌صورتی کلی مرور کنیم، ناگزیر باید قدیمی‌ترین صور آن را نزد شرقیان جستجو کنیم که غربیان نیز از دوره‌های باستان از آن بی‌اطلاع نبوده‌اند و به افکار حکمی شرقی اعم از مصری یا هندی توجه داشته‌اند و آنها را ارج می‌نهاده‌اند. با این‌حال دقیقاً معلوم نیست که یونانیان در مورد این نوع شناخت‌ها از چه منابعی استفاده می‌کرده‌اند. فلسفه‌های شرقی به انحای مختلف به لحاظ فرهنگی در عالم گسترده جغرافیایی یونانیان اثر داشته است و حتی این مطلب در اساطیر یونان و در مکتب اسکندرانی نیز کاملاً صادق است. با اینکه مورخان از دوره‌های قدیم به رابطه فلسفه‌های یونانی و سنت‌های شرقی اشاره کرده‌اند، ولی در دوره‌های جدیدتر که آثار اصلی و بدیع یونانیان به نحو دقیق‌تر مورد مطالعه و شناخت قرار گرفته است، ناگزیر می‌بایست در مورد وجوه تفارق بنیادی این دو سنت نیز به نکات انکارناپذیری توجه داشت. فلسفه‌های شرقی در کسوت دین و اعتقاد، پیشرفت و گسترش زیادی داشته‌اند ولی از طرف دیگر نمی‌توان آنها را به معنای اخص و محض کلمه فلسفه دانست.

فلسفه‌های شرقی به لحاظ محتوائی همیشه صبغه دینی داشته و به‌همین دلیل چه بسا مبهم و اغلب فاقد وضوح لازم بوده‌اند. در فلسفه‌های دوره باستان یونانی، به مراتب وضوح بیشتری دیده می‌شود، زیرا افکار یونانیان با وقایع تاریخی و اجتماعی آن عصر ارتباط مستقیمی داشته است و به همین سبب این فلسفه‌ها واقعی‌تر نیز می‌نموده‌اند. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، با اینکه فلسفه‌های اولیه بیشتر صوری و انتزاعی بوده‌اند، ولی به‌هرطریق براساس نحله‌هایی که اخیراً مورد بررسی و شناخت قرار گرفته‌اند، این نوع

افکار فلسفی در سنت‌های قبلی نیز وجود داشته، با اینکه جنبه‌های انتزاعی آنها به اندازه کافی واحد و یک دست نبوده است که بتوان به‌صورت دقیق، استمرار واقعی آنها را در تحول و سیر تاریخ مشخص و معین کرد. به نظر هگل در عصر جدید، در درجه اول فلاسفه کاتولیک ـ خاصّه فردریک شلایگل[1] در آلمان ـ بوده‌اند که ادعا کرده‌اند که ادیان، از صور قدیمی‌تر و ابتدایی‌تری برحسب عوامل و جریان‌های خارجی بیرون آمده و در نهایت دین بنیادی «کاتولیسیسم» تحقق پیدا کرده است. بیشتر محققان جدید نیز به همین سرچشمه‌های ریشه‌ای اعتقادی توجه کرده‌اند، برای مثال آبل رموسا[2] که متخصص سرشناسی در فرهنگ شرق بوده نظر داده است که «اصول جزمی[3]» غربی‌ها را به عینه می‌توان در گفته‌های اعتقادی چینی‌ها شناسایی کرد، به‌گونه‌ای که عملاً این تصور در ذهن قوت می‌گیرد که غربی‌ها در مورد اعتقادات خود از همان منابع الهام گرفته‌اند و این سنّت به مرور به یونان و روم انتقال یافته است. این محقق به نحو تخصصی یکی از آثار مهم لائوتسه[4] را معرفی کرده[5] و نشان داده است که اعتقادات این حکیم چینی به لحاظی مشابه افکار افلاطون است. با اینکه این گفته‌ها را به‌صورت مسلم و تام نمی‌توان قبول کرد ولی باز افراد دیگری چون موسهام[6] و بالاخره از همه مهم‌تر آنکتیل دوپرون[7]،

---

1 . Schlegel (F.)(1772-1829)

2 . Rémusat (Abel)(1788-1832)

چین‌شناس فرانسوی که با همبلت Humboldt در قرن نوزدهم، کتابی تحت عنوان «نامه‌های آموزنده و جالب توجه در مورد چینیان» انتشار داده‌اند.

3 . Dogmes

4 . Lao-tseu عارف و متفکر چینی قرن ششم قبل از میلاد

۵ . عنوان این اثر «گزارشی در مورد حیات و افکار لائوتسه» است. این اثر در ۱۵ ماه ژوئن ۱۸۲۰ در انجمن آکادمی ادبیات فرانسه در پاریس قرائت شده و مورد بررسی قرار گرفته است و بالاخره در تاریخ ۱۸۲٤ به چاپ رسیده است.

6 . Mosheim

7 .Anquetil du Perron (1731-1805)

اسم اصلی این شخص ابراهیم هیاسنت است. او فرانسوی است و در دوره جوانی به ادیان ایران باستان علاقه خاصی داشته و از سال ۱۷۵۵ تا ۱۷۵۸ در هندوستان با پارسیان هند رابطه برقرار کرده و توانسته با کتاب‌های مقدس زردتشتیان آشنا شود و آنها را مطالعه کند. وی با مناسک آتش مقدس پارسیان نیز آشنا بوده و در سال ۱۷۷۱ زنداوستا را به زبان لاتینی ترجمه کرده است. احتمالاً کتاب اُپانیشاد را هم اواخر قرن هجدهم به زبان لاتینی برگردانده است.

نشان داده‌اند که این اعتقادات فقط آن جنبه‌ای از افکار شرقیان را نشان می‌دهد که از طریق هندی‌ها به ایرانیان و بعد به وسیله آنها به یونانیان و رومیان رسیده و در نهایت به دست غربیان افتاده است. البته هگل اعتقاد دارد که به لحاظ محض انتزاعی نزد همه اقوام و در همه کشورها مطالب مشابهی پیدا می‌شود و الزاماً نیازی نیست که با مقایسه آنها، این تصور برای ما پدید آید که از این رهگذر بتوان اصالت تفکر یونانیان را زیر سوال برد، زیرا به‌هرحال با وجود شباهت‌هایی، به‌هیچ‌وجه برداشت‌ها و استنباط‌ها واحد و یکسان نبوده است.

با این‌حال به نظر هگل در تاریخ فلسفه نمی‌توان از افکار چینی‌ها و هندی‌ها سخن نگفت؛ به‌همین دلیل او نیز لازم می‌داند در دروس تاریخ فلسفه خود، افکار شرقی‌ها را تا حدودی انعکاس دهد، با اینکه تصور نمی‌کند که مستقیماً ارتباط واقعی میان آنها و تفکر رایج در غرب وجود داشته باشد. به عقیده او افکار شرقیان به معنای اخص کلمه به فلسفه مربوط نمی‌شوند بلکه صرفاً صبغه دینی دارند و از منظر اعتقادی به جهان نگاه کرده‌اند نه به لحاظ فلسفی. هگل یادآور می‌شود که قبلاً در مقدمه دروس خود نشان داده که به چه نحو حقیقت، صورت دینی به خود می‌گیرد و از فلسفه متمایز می‌شود. او دوباره توضیح می‌دهد که ادیان یونانی و رومی و حتی مسیحی الزاماً نیازی به تفکر در مورد خود نداشته‌اند و تشکل و تحقق آنها براساس نفس ادیان انجام گرفته است و نزد مسیحیان و یهودیان نیز، حقیقت دینی واحد و مستقل از تفسیرهای احتمالی آنها بوده است. در هر صورت وقتی که تصور والایی از امری در میان باشد، ناگزیر باید به همان امر اکتفاء شود، اعتقاد دینی را نیز به‌صورت مرکب و متشکل از اجزاء نامتجانس نمی‌توان در نظر گرفت؛ بلکه باید آن را واحد و یکپارچه تلقی کرد.

با اینحال از طرف دیگر باز هگل اظهار می‌دارد که ادیان شرقی به نحوی ما را به یاد فلسفه می‌اندازند، زیرا آنها به سبک خود تا حدودی شباهت خاصی با نوعی از تفسیرهای فلسفی دارند. صفت ممیزه ادیان شرقی بیشتر جنبه باطنی و پنهانی آنهاست، گویی ذهن انسان نزد آنها به اندازه کافی آمادگی پیدا نکرده که بتواند به شخصه و آزادانه به تأمل و تفکر بپردازد و به هر طریق باید وابسته به یک نظرگاه صرفاً کلی باشد و خود را با آن مطابقت دهد و شاید به‌همین دلیل به نظر می‌رسد که افکار رایج نزد آنها از کلیّت بیشتری

برخوردار است. البته هندی‌ها تصورات دینی خود را به صورت افراد و اشخاص به تجسم درمی‌آورده‌اند، برای مثال براهما[1] (برهمن) و ویشنو[2] و شیوا[3]، ولی این نحوه قائل شدن به فردیت مظاهر اعتقادی، در واقع بسیار سطحی و ظاهری است و حتی می‌توان تصور کرد که آنها به‌صورتی کاملاً امکان هر نوع فردیت را از بین برده‌اند و از طریق یک مظهر کلی، آن را در واقع نامتعین و نامشخص ساخته‌اند. نزد آنها فردیت هیچ‌گاه به معنای واقعی کلمه قوام و دوام پیدا نمی‌کند، زیرا هر نوع امکان اختیار و آزادی از هر نوع تصور ممکن دربارهٔ فرد، از آن سلب می‌شود.

در فرهنگ هندی ما خود را صرفاً در حضور موجودات کلی می‌یابیم، از قبیل رب‌النوع‌ها و نیروهای طبیعی که همچنین تا حدودی به صور جهان‌شناسی یونانیان چون ارانوس[4] و کرنونس[5] و غیره شباهت دارند، یعنی صورت‌هایی که ظاهراً حالت فردی دارند ولی بیشتر در حدّ فرضی و سطحی باقی می‌مانند. از نظر هگل به سبب گرایش خاصّ اعتقادات هندی، ظاهراً این تصور به وجود می‌آید که آنها به‌گونه‌ای به فلسفه توجه دارند، ولی در هر صورت وجوه تفارق نظرگاه آنها با تفکر رایج در غرب، بسیار زیاد است. برای مثال در جهان غرب وقتی صحبت از ژوپیتر و یا مسیح می‌شود، سلسله صفات و خلقیات معین فردی به آنها نسبت داده می‌شود، در صورتی که در فرهنگ‌های شرقی، برای مثال در سنت باستانی ایران، زروان اکرنه[6]، زمان نامتناهی و نامحدود دانسته می‌شود و اُرمزد[7]، نور و مظهر خیر و اهریمن[8]، مظهر ظلمت و شرّ تلقی می‌شود. اینها در واقع موجودات فرضی و نامشخصی هستند که می‌توان آنها را به عنوان اصول کلی اعتقادی در نظر گرفت و از طریق آنها به نظریه‌های فلسفی نزدیک شد.

---

1 . Brahma

2 . Vichnou (به معنائی نزد هندی‌ها نیروی نگهدارنده و حافظ است)

3 . Civa (نیروی مخرب و از بین برنده)

4 . Uranos

5 . Kronos

6 . Zervane Akerene

7. Ormuzd

8 . Ahriman

حتی اگر افکار شرقی‌ها به غرب راه پیدا کرده باشد، باز غرب گرایش به اصالت فرد را نزد خود محفوظ نگهداشته و در مورد آنها از مقیاس‌ها و اندازه‌های متناسب با انسان فردی صرف‌نظر نکرده است. بیشتر در دوره قرون وسطی مسیحی بوده که روح شرقی بعد از ورود بی‌حساب به عالم غرب، موجب پیدایش فرق و مذاهب کفرآلود و فعالیت بدعتگذاران شده که حتی به روح حاکم بر کلیساهای رسمی مسیحی نیز رسوخ پیدا کرده است. البته این دوره نیز اهمیت خاصّ خود را دارد و به‌همین سبب در تاریخ فلسفه در مورد افکار نوافلاطونیان و غنوصیه نیز باید تحقیق و بحث شود.

همان‌طور که بیان شد، کلیّت تصورات دینی، از ممیزات تفکر شرقی است که در درجه اول باید مورد نظر باشد تا بتوان به‌صورت دقیق‌تر محتوای دین شرقی‌ها را بررسی و شناسایی کرد. جز دین یهود، بقیه ادیان قدیمی شرقی به کلیّت تصورات خود اکتفاء می‌کنند. این جنبه بیش از همه در اعتقادات هندی‌ها دیده می‌شود. تصور بنیادی آنها بر این است که یک امر سرمدی واحد و یگانه وجود دارد و رابطه آن با انسان‌ها بیش از پیش حالت کلی پیدا می‌کند؛ شرقی‌ها صرفاً به یک جوهر واحد اعتقاد دارند که به تنهایی واجد فردیت محض است و به‌همین دلیل آن جوهر به نفسه «حق» و «حقیقت» دانسته می‌شود و جز آن، به هیچ نوع فردیت معتبر دیگر نمی‌توان قائل شد. هر چیزی فقط موقعی می‌تواند به نحو نسبی واجد ارزش باشد که به آن جوهر واحد اصلی، تقرب پیدا کند، منظور این است که جز همان جوهر واحد، هیچ فاعل شناسا[1] و شعور فردی نمی‌تواند مطرح شود و چنین فرد احتمالی با تمام امکانات خود خواه‌ناخواه در ضمیر کلی آگاه خود، عدمی و بی‌اعتبار دانسته خواهد شد.

از این لحاظ در ادیان شرقی، رابطه هر فرد با جوهر کل مطلق، فقط می‌تواند قابلیت فنا شدن در مطلق باشد. در صورتی که در عالم غربی گویی فرد می‌خواهد به نحوی کلیت را از فراچنگ امر مطلق به درآورد و خود را به حدّ لنفسه برساند، یعنی خود را به‌صورت انضمامی، آگاه و آزاد سازد. البته نمی‌توان فراموش کرد که در این صورت تفکر باید از فرد مجزا شود و بالاستقلال مؤثر افتد. در واقع نزد شرقی‌ها، حدّ فی نفسه با ارزش‌تر و والاتر از آزادی به معنای یونانی بوده است و با اینکه یونانیان از آزادی و شادمانی بیشتری

---

1 . Sujet

برخوردار بوده‌اند، ولی در عین حال آنها به سهولت قادر نبوده‌اند که به مرتبه کلیّت برسند. در عالم شرقی افکار فقط موقعی به حدّ استمرار می‌رسیده‌اند که کلیّت یابند و موضع فردی آنها در آن کلیت مستحیل شود؛ نزد آنها اصل، جوهر کلی و ناخودآگاه تلقی می‌شده و حتی نفی حقوق فردی با اتکاء به همین جوهر انجام می‌گرفته است.

در ادیان شرقی، جوهر به تنهایی فی نفسه و لنفسه است و به‌همین جهت خواه ناخواه جنبه‌ای فلسفی پیدا می‌کند. نحوه رابطه فرد با جوهر اهمیت زیادی دارد، آن هم به این دلیل که فرد در نهایت باید در این جوهر به عنوان امری متناهی نفی شود. در هر صورت فرد شرقی هیچ‌گاه در حدّ آن چیزی که در فلسفه‌های اروپایی، فاعل شناسا گفته می‌شود، تلقی نشده است و نمی‌تواند به عنوان آزاد، به عالم ذهنی خود متکی باشد و خود را به عینه در آن جوهر کلی محفوظ نگهدارد. یک فرد شرقی بالاستقلال نمی‌تواند تأمل کند و به شخصه موضع و نظریه‌ای را انتخاب نماید و عملاً ما نزد او شاهد نوعی فاهمه عقیم و صوری خواهیم بود که تا حدودی به آنچه در منطق ولفی با آن آشنا هستیم، شباهت دارد.

البته نزد شرقیان فرد متناهی است و فقط موقعی می‌تواند به حقیقت برسد که به آن جوهر یگانه پیوند یابد و هر گاه از آن مجزا و مستقل تلقی شود، ناگزیر بدون محتوا و بی‌اعتبار دانسته خواهد شد، گویی اجزاء تشکیل دهنده عالم درون او هیچ نوع انسجام مستقلی نمی‌تواند داشته باشد. لحظه‌ای که او عملاً نزد خود یک تصور متعیّن و متناهی پیدا می‌کند، دیگر عملاً هر نوع اتکای واقعی او نسبت به خود و عقیده مستقل او، صرفاً جنبه صوری و فضل فروشی پیدا می‌کند. در مراسم شرقی‌ها نیز این جنبه به خوبی مشهود است و همین از مشخصات کلی تفکر دینی در عالم شرق است. ما از یک طرف با مجموعه‌ای از مراسم بسیار پیچیده و در عین حال غیرضروری و فاقد جهت عقلی، سرو کار داریم و از طرف دیگر متوجه می‌شویم که شرقی‌ها به جنبه والای آن اعتقاد و بسیار تأکید دارند.

هگل در این زمینه‌ها در کل دروس خود درباره فلسفه‌های شرقی، به گزارشی درباره افکار رایج دو ملت بزرگ آسیایی یعنی چینی‌ها و هندی‌ها اکتفاء کرده است. به نظر او این اعتقادات به لحاظ زیربنای اصولی، فقیر هستند و آنچه باقی مانده، در واقع به دوره‌های بسیار دور باستانی تعلق دارد، یعنی حدود بیست و سه قرن پیش از میلاد. به نظر او در

مورد ایرانیان آن دوره نیز نمی‌توان فلسفه مشخصی را عنوان کرد؛ ایرانیان به تقابل نور و ظلمت و خیر و شرّ اعتقاد داشته‌اند و هرگاه بخواهیم در مورد دین باستانی ایرانیان به تأمل بپردازیم، در درجه اول باید به‌همین تقابل توجه بکنیم. اعتقاد آنها نیز عملاً به دنیای غرب نفوذ کرده و از دوره‌های قدیم با صورت‌هایی از تفکر غنوصی توأم شده است. هگل تأکید می‌کند که بعداً افکار مسلمانان (اعراب نوشته شده است) نیز در حیات کلیسایی غرب اثر گذاشته است. او این تأثیر را بدیع و مؤثر نمی‌داند. هگل می‌گوید که به بیان افکار مصریان نخواهد پرداخت و بلافاصله وارد بحث در مورد تفکر چینیان دوره باستان می‌شود و گزارش خود را آغاز می‌کند:

چینی‌ها: چینی‌ها با اینکه از زمان قدیم به سبب ترویج علوم، افتخارات زیادی را کسب کرده بوده‌اند، اما امروزه با مطالعات دقیق وسیع‌تر، به‌مرور ارزش کار آنها بسیار کمتر از آنچه قبلاً تصور می‌رفته است، ارزیابی می‌شود، خاصّه آنچه آنها در مورد علم هیئت و اخترشناسی بیان کرده‌اند امروزه کاملاً نادرست می‌نماید. فرهنگ اصلی و ریشهٔ آنها بر اعتقادات دینی‌شان ابتناء دارد که در زمینه‌های بسیار متفاوت از قبیل علم و شعر و سیاست و مقررات اداری و اصول حقوقی و عدالت و تجارت و هنرها و غیره... همیشه مورد استفاده آنها بوده است. اگر علم سیاست را نزد چینی‌ها با علوم سیاسی رایج در غرب مقایسه کنیم، متوجه خواهیم شد که نزد آنها منظور بیشتر توجه دادن به مجموعه‌ای از مطالب صوری بوده است که با آنچه در کشورهای غربی راجع به این موضوع گفته می‌شود، کاملاً متفاوت است. همین تفاوت را در مورد شعر هندی نیز می‌توان محرز و صادق دانست. صورت شعر هندی هر چند کامل و استادانه می‌نماید، ولی به لحاظ عمق و محتوا، بیشتر نوعی بازی و تردستی مشغول کننده با کلمات و اصطلاحات متداول به نظر می‌رسد و با اندکی تأمل دیگر نمی‌توان اشعار هندی را جدی تلقی کرد. این اشعار به‌هیچ‌وجه به اندازه شعر همر جذاب و آموزنده نیستند. البته ما امروزه ژوپیتر و آتنا را ستایش نمی‌کنیم و دیگر تصورات مشابهی برای ما دربارهٔ آنها پیدا نمی‌شود و به‌همین دلیل هر چقدر هم که با ذوق و با استعداد باشیم باز نمی‌توانیم اشعاری به سبک همر بسراییم. اگر چه صورت شعر شرقی بسیار پیشرفته است ولی با روح فرهنگی غربی‌ها مطابقت ندارد و سازمان‌های سیاسی و اداری و نظامی آنها نیز هر چقدر هم که جالب

توجه باشند، باز جنبه صوری دارند و از لحاظ منطقی نظر ما را تأمین نمی‌کنند. ناگزیر در قبال سلیقه و روش کار آنها نمی‌توانیم احتیاط را از دست بدهیم؛ زیرا به‌هرترتیب صورت ظاهری امور کافی نیست و باید به عمق واقعی مسائل نیز توجه داشت؛ کلاً تلقی شرقی‌ها از امور با آنچه در عالم غرب رایج است، متفاوت است.

چینی‌ها به یک امپراتوری بسیار کهنسال تعلق دارند؛ ساختار همهٔ سازمان‌ها و دستگاه‌های مختلف حکومتی، فرهنگی و هنری آنها بسیار قدیمی است و درظاهر از نوعی دوره توحش ابتدایی آغاز شده و در سیر تکامل بطی خود به درجه بالایی از فرهنگ و تمدن رسیده است. ولی از آنجا که آنها به پیشرفت و ارتقای روح اعتقاد ندارند، صرفاً به آن نوع افکار وابسته هستند که بتوانند از طریق آنها، اصول درونی خود را همیشه ثابت نگهدارند. در نتیجه فلسفه آنها فاقد تحرک و حیات به نظر می‌رسد و ناگزیر جز کلیات و انتزاعیات، توقع و انتظار دیگری از آنها، نمی‌توان داشت. چینی‌ها چندین کتاب قدیمی دارند که مثل کتاب مقدس نزد غربیان لازم‌الاطاعه است و این آثار در تحقق مدنیت و تشکل اعتقادات آنها جنبه بنیادی داشته است. این کتاب‌ها به‌گونه‌ای کلی، کینگ[1] نامیده می‌شوند و چهار تا از آنها اهمیّت زیادی برای چینی‌ها دارد و البته بقیه نیز تماماً مورد احترام آنهاست. کتاب شوکینگ[2] یکی از همین آثار است که در اروپا نیز معرفی شده است.[3] این کتاب در درجهٔ اول جنبهٔ تاریخی دارد بی‌آنکه به مجموعه‌ای از اموری دلالت کند که به ترتیب زمانی به وقوع پیوسته‌اند. کتاب از قسمت‌های مختلف بسیار ناهم‌آهنگ تشکیل شده و به‌همین سبب کاملاً فاقد انسجام درونی است؛ در واقع ما با مجموعه‌ای از رسائل مجزایی سر و کار داریم که به موضوع‌های مختلف اختصاص داده شده است. در ابتدا به معرفی جمعی از شاهزادگان پرداخته شده و سپس از وقایع تاریخی صحبت به میان آمده است. بحث‌های تاریخی در اواخر کتاب شوکینگ اندکی دقیق‌تر است؛ در یکی

---

1 . Kings

2 . Chou-king

۳ . این کتاب مقدس چینی را گوبیل ـ Gubil(p.) ترجمه کرده و در سال ۱۷۷۰ در پاریس منتشر شده است.

از فصول آن، مختصری به بحث حکمت[1] اختصاص داده شده و همچنین اشاره‌ای به علوم مختلف رایج در چین شده است.

به عقیده هگل قسمت اصلی این کتاب، رسالهٔ است به نام یی‌کینگ[2] که شامل افکار صرف انتزاعی است. عنوان رساله سوم شی‌کینگ[3] است که به شعر و قصیده و سرودهای سنتی قدیمی اختصاص دارد. رسالهٔ چهارم در مورد مراسم و آداب رفتار در دربار و غیره است. باید همچنین به رساله یوکینگ [4] اشاره کرد که در آن از موسیقی بحث شده است. در رسالهٔ یی‌کنیگ که مهم‌تر از رساله‌های دیگر می‌نماید، از تطور، تغییر، تعاقب، سکون، حرکت، دائمی بودن تولد و وفات صحبت شده، ضمن اینکه درباره اصول کلی تفکر توضیح داده شده است.[5] این رساله را همچنین رسالهٔ سرنوشت‌ها[6] هم نامیده‌اند که گاهی به عنوان فال‌نامه و وسیلهٔ پیش‌گویی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این رساله مجموعه اشکالی از خطوط متقاطع آورده شده که جنبهٔ نمادین دارند و هریک به‌گونه‌ای خاص تفسیر و تعبیر می‌شود. برای استفاده از آن، در ابتدا باید یک دسته چوب‌های کوچک کوتاهی را به دست گرفت و بعد از نیت، آنها را به مرشد و یا کسی که در هر صورت راهنما دانسته می‌شود، داد. او آنها را با چوب‌های دیگری که خود در دست دارد به یکباره و آهسته به سمت بالا پرتاب می‌کند که بعد از افتادن بر روی زمین، از تلاقی آنها اشکال هندسی مخططی پیدا می‌شود که مطابق رسالهٔ یی‌کینگ می‌توان آنها را تفسیر و معنی کرد و به این طریق از آینده خبر دار شد.

رسالهٔ یی‌کینگ به صورتی که امروز موجود است، ظاهراً همان است که کنفوسیوس[7] تحریر کرده است. او مشهورترین فیلسوف نزد چینی‌هاست که آنها او را کونفوتسه [1]

---

1 . Sagesse
2 . Y- king
3 . Chi-king
4 . Yo - king
۵ . شاید بتوان قسمت‌هایی از آن را با آنچه در تعلیمات سنتی ایرانی ما «امور عامه» گفته می‌شود، معادل دانست.
6 . Destinées
7 . Confucius البته این صورت لاتینی شده اسم اوست

می‌نامند و افکار او از مدت‌ها پیش در میان غربیان ـ خاصّه در زمان لایب‌نیتس ـ شناخته شده است. کتاب‌های این استاد بسیار متعدد است و چینی‌ها به نحو عمده، اعتقادات و مطالعات خود را براساس گفته‌ها و کلمات قصار او مطابق و تنظیم می‌کنند. البته کنفوسیوس کتاب‌های قدیمی چینی‌ها را به روش تاریخی تفسیر کرده است، افزون بر اینکه خود نیز یک اثر تاریخی مشهور دارد. البته آثار دیگر او به نحوی فلسفی است و شهرت و تخصص او در درجه اول در مسائل مربوط به استکمال اخلاقی است. معروف‌ترین کتاب او را اخیراً یک انگلیسی ترجمه کرده است [۲] و همچنین یک مبلغ فرانسوی زندگینامه او را از زبان چینی ترجمه کرده است.[۳] بر حسب این زندگینامه، کنفوسیوس در قرن ششم قبل از میلاد زندگی می‌کرده و در دوره‌ای نیز به مقام رسمی وزارت رسیده است. بعداً او از همهٔ مقامات و اشتغالات رسمی خود صرف‌نظر می‌کند و دیگر تا آخر عمر، به زندگی سادهٔ حکیمانه‌ای اکتفاء می‌کند. او دوستان و شاگردان زیادی را تعلیم داده است که گزارش‌هایی از محاورات (مکالمات) آنها هنوز باقی است. به‌صورت کلی افکار کنفوسیوس از طرفی شامل نکات اخلاقی و از طرف دیگر بیشتر در مورد احکام و اصولی است که شخص باید در مورد مناسک و اعمال اعتقادی واجب خود مراعات کند. اصول اخلاقی که کنفوسیوس تعلیم داده راسخ و شرافتمندانه است، ولی در عین حال گویی گیرایی کافی ندارد و به لحاظی از محدودهٔ دستورات عادی روزمره تجاوز نمی‌کند.

به نظر هگل در مورد این نوع نوشته‌ها نباید انتظار داشت که بتوان واقعاً تجسسات عمیق فلسفی و نکات نادر منحصر به فردی پیدا کرد و یا احتمالاً با چنان نظریه‌های بدیع و پر صلابتی روبه‌رو شد که قبلاً قادر به تصور آن نبوده‌ایم. تعلیمات کنفوسیوس بیشتر دلالت به حکمت عملی دارد؛ مطالبی که او می‌گوید بسیار مشابه گفته‌هایی است که در

---

1 . Konfutse

۲ . اسم این مترجم ژزوآ مارش من Josua Marshmann است. عنوان کتاب او «آثار کنفوسیوس» است که مشتمل بر متون اصلی و ترجمه آنهاست و یک مقاله مفصل نیز به زبان و خط چینی اختصاص داده شده است. (سال انتشار ۱۸۰۹ است)

۳ . اسم این مبلغ و مترجم آمیو (P.Amiot) است و عنوان کتاب او «زندگینامه کونگ‌تسه» است؛ اسم با این تلفظ آورده شده است.

کتاب « وظایف اخلاقی » [۱]سیسرون[۲] می‌توان دید. هگل حتی با افراط گویی ادعا می‌کند که شاید برای حفظ شهرت کنفوسیوس، بهتر می‌بود که اصلاً آثار او به زبان‌های اروپایی ترجمه نمی‌شد، زیرا به‌دلیل این ترجمه‌ها، عملاً ارزش گفته‌های کنفوسیوس نزد غربیان بسیار افول کرده است.[۳]

چینی‌ها به مفاهیم انتزاعی و به مقولات محض خاصی ـ همان‌طور که اشاره شد ـ قائل بوده‌اند که آنها را در رساله‌ای بسیار قدیمی یعنی یی‌کینگ آورده‌اند. این اثر در واقع شامل حکمت عهد عتیق چین است و افزون بر شهرت، به عنوان متن مرجع نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد.

منبع اصلی کتاب یی‌کینگ، مجموعه‌ای از رساله‌های بسیار ساده است که در واقع کهن‌ترین آثار مکتوب چینیان به حساب می‌آید که باعنوان «سه قاعده دستوری فوهی»[۴] ـ یکی از اجداد اقوام چینی ـ شناخته شده است. کتاب یی‌کینگ را نوشتهٔ همین فوهی می‌دانند که در واقع شاهزادهٔ پیری بوده است و شخصیت او متمایز از فو[۵] و بودا است. البته آنچه دربارهٔ او حکایت می‌کنند، بیشتر مشابهٔ اسطوره است. چینی‌ها روایت می‌کنند که روزی یک حیوان بسیار شگفت‌انگیز از شط خارج شده که بدنی شبیه به اژدها و سری شبیه به گاو داشته است. این حیوان را در واقع باید نوعی «اسب ـ اژدها» به حساب آورد که بر روی پوست‌اش، اشکال و علائمی بوده است که هوتو[۶] نامیده می‌شوند. در روایات قدیمی آورده شده که فوهی، این اشکال و علائم را بر روی لوحی رسم کرده و میان مردم

---

1 . De officiis

2 . Cicéron (M.t.)(106-43 فیلسوف و رجل سیاسی و خطیب معروف رومی (قبل از میلاد

۳ . احتمالاً هگل با نوشته کریستیان شولز (schulz (ch. از کلمات قصار کنفوسیوس آشنا بوده است که شامل نصایح و اصول حکمت است و خوانندگان را ترغیب به کسب فضایل در جهت تسکین رنج‌ها می‌کند. در این اثر همچنین از حیات و تعلیمات کلی کنفوسیوس سخن رفته که در سال ۱۷۹٤ به پایان رسیده است. ترجمه متون از زبان اصلی را شوت Shott انجام داده است که احتمالاً در سال ۱۸۲٦ در شهر هال به چاپ رسیده است، ولی هگل هیچ‌گاه در متن تاریخ فلسفه خود و نه بعداً در هیچ یک از نوشته‌هایش از این اثر نام نبرده است.

4 . Trigrammanto de Fo-Hi

۵ . چینی‌ها بودا را به اسم فو نیز می‌شناسند.

6. Ho- tou

رایج و متداول ساخته است.[1] علائم دیگر را شخصی به نام لوشو، از پشت لاک‌پشت اقتباس کرده که با علائم قبلی ادغام شده است. (هگل خود به کتاب عهد عتیق چینی‌ها، نوشتهٔ آمیو[2] (صفحه ۲۰ تا ۴۵) ارجاع داده است). نکتهٔ تاریخی مهم این است که بالاخره فوهی، لوحی را به مردم چین منتقل کرده که بر روی آن اشکال و علائمی کنار هم قرار داشته است و اینها بعداً نه تنها مظاهر نمادین حکمت چینی شده است بلکه مؤلفه اولیه خط چینی را نیز تشکیل داده‌اند.

این علائم را اغلب تفسیر کرده‌اند و مجموع نتایج کلی آنها در همان کتاب یی‌کینگ جمع‌آوری شده است و به‌همین دلیل این کتاب را نیز می‌توان تفسیری از حروف و اصطلاحات بنیادی چینی‌ها دانست.

یکی از اولین مفسران، امپراتوری به نام ونگ وانگ[3] بوده که دوازده قرن قبل از میلاد مسیح زندگی می‌کرده است. آثار او و فرزندش شوکونگ[4]، بعداً مورد استفاده کنفوسیوس قرار گرفته است. (هگل به صفحه ۵۷ «کتاب چینی‌ها» اثر آمیو ارجاع داده است) ـ کنفوسیوس این تفسیرهای قدیمی را طبقه‌بندی کرده و بر تعداد آنها افزوده است. در سال ۲۱۳ قبل از میلاد، امپراتور دیگری به نام شی ـ هوآنگـ تی[5] آثاری را که به سلسله‌های قبلی تعلق داشته، سوزانده است و فقط کتاب عتیق را که مربوط به دوره حکومت خود بوده و همچنین متونی که حاوی اطلاعاتی درباره کشاورزی، طب و غیره بوده ـ یعنی دقیقاً کتاب یی‌کینگ راـ حفظ کرده است. زیرا این اثر به علوم چینی اختصاص داشته، والّا می‌بایستی کتاب شوکینگ کلاً نابود شود؛ گویی واقعاً معجزه‌ای به وقوع پیوسته که آن دست نخورده باقی مانده است.

در این کتاب مجموعه‌ای از معانی خاص علائم نامبرده را می‌توان دید که به نحوی جهت عقلی فاهمه انسان و مقولات محض انتزاعی ذهن او را نشان می‌دهند. چینی‌ها

---

۱ . هگل به جلد دوم کتابی در مورد چینی‌ها ارجاع می‌دهد ـ چاپ ۱۷۷٦ ـ که در آن مشخصات بیشتری آورده شده است.

2 . Weng-Wang

3. Weng-wang

4 . Chou-Koung

5 . Chi-Hoang-ti

فقط به داده‌های حسی اکتفاء نکرده‌اند و به مرور، افکار آنها بیش از پیش به صورت محض و خالص درآمده و در جهت حفظ آن مُصرْ بوده‌اند. با این‌حال به نظر نمی‌رسد که آنان از محدودهٔ فاهمه فراتر رفته باشند و در نتیجه کارشان بیشتر جنبه صوری پیدا کرده است. البته چینیان به امور انضمامی هم توجه می‌کرده‌اند ولی از این لحاظ به مرحله نظریه‌پردازی نرسیده‌اند، بلکه براساس فهم متداول خود به روایت ساده آنها اکتفاء کرده و به هیچ وجه براساس امور صرف انضمامی و با توجه به قدرت ارتقائی تفکر صحبتی نکرده‌اند. آنگاه هگل صور و اشکال بنیادی علائم چینی را شرح می‌دهد:

بعضی از صور و اشکال نزد چینی‌ها جنبهٔ بنیادی دارد که عنداللزوم می‌توان آنها را در پیش‌گویی‌ها مورد استفاده قرار داد؛ به‌همین دلیل است که کتاب یی‌کینگ کتاب سرنوشت‌ها و بخت و اقبال نیز خوانده می‌شود. از این لحاظ باید گفت که نزد چینی‌ها تضادی میان امر کلی محض و آنچه به نحو جزئی و محسوس تحقق می‌یابد، قابل تصور نیست و همین اعتقاد از مشخصه‌های اصلی نظرگاه فکری آنهاست. البته به عقیده آنها آنچه در عالم خارج رخ می‌دهد غیر ضروری است و فقط در حدّ ممکن می‌توان از آنها سخن گفت، ولی در عین حال مثل این است که همین نیز با ضرورت کلی و بنیادی حاکم بر امور به نحو مستقیم و بی‌واسطه در ارتباط است و از این رهگذر باید بتوان از چگونگی تحقق آنچه رخ می‌دهد و یا رخ خواهد داد آگاه شد.

نزد چینی‌ها، اشکال و علائم بنیادی به معنای اخص کلمه، از دو خط ساده مستقیم تشکیل شده است: شکل اول فقط یک خط کوتاه مستقیم افقی است (ـــ) . شکل دوم، دو خط کوتاه افقی که با هم به اندازه همان خط اولی است (ـ ـ) . شکل اول «یانگ[1]» نامیده می‌شود که دلالت بر وحدت دارد و شکل دوم «یین[2]» گفته می‌شود که به معنای «ثنویت» است. بقیه اشکال از ترکیب این دو علامت اولیه به وجود می‌آیند که به ترتیب، دو تایی و سه تایی و شش تایی‌اند که بالاخره در مجموع، ما با هفتاد و هشت شکل و علامت سرو کار پیدا می‌کنیم که تماماً از نمادهای افکار کلی انسان محسوب می‌شوند و هریک البته معنای خاص خود را دارد. در ابتدا اشاره به چهار شکل می‌شود که به آنها

---

1 . Yang (چینی)

2 . Yin(چینی)

چهار تصویر هم می‌گویند: اول، دو خط موازی (⚌)، دوم، دو خط موازی که یکی متصل و دیگری منفصل است (⚍)، سوم همان شکل با این تفاوت که خط منفصل در پایین قرار گرفته است (⚎)، چهارم، شکل موازی با دو خط منفصل (⚏) . بعد از این مراحل ما با خطوط موازی سه گانه سروکار پیدا می‌کنیم، آن هم بهمان ترتیبی که گفتیم و در نتیجه هشت تصویر نمادین دیگر به وجود می‌آید که به هر یک به زبان چینی «کوآ[1]» گفته می‌شود. اول سه خط متصل موازی (☰) و بعد دو خط متصل و یک خط منفصل در بالا (☱) الخ...☲ ☳ ☴ ☵ ☶ ☷.البته در مرحله بعدی ترکیبات، شش‌گانه است و در مجموع به این وسیله شصت و چهار «کوآ»به دست می‌آید که چینی‌ها آنها را الفبای زبان خود می‌دانند. البته، خطوط عمومی نیز برآنها افزوده شده و همچنین خطوط منحنی[2]. این علائم خطی افزون بر اینکه تشکیل الفبای نگارشی چینی‌ها را می‌دهد، در عین حال قلمرو واقعی تفکر انسان و شاید حتی بتوان گفت که مقولات فضای فاهمه او را نمایان می‌سازند و براساس آنها فلسفه چینی تشکل می‌یابد.

هگل ترکیب این خطوط را شبیه به آن چیزی می‌داند که نزد فیثاغورسیان در مورد اعداد وجود داشته است.[3] اگر در سنت فیثاغورسی به نحوه قرار گرفتن اعداد نسبت به هم دقت کنیم اولین علامت یعنی عدد یک بر وحدت دلالت دارد و دومی به دو، یعنی به ثنویت و اختلاف. نزد چینی‌ها نیز این چهار علامت اولیه جنبهٔ کمّی هم دارند و بعد از این اشکال انتزاعی اولیه بلافاصله به امور محسوس جزئی پرداخته می‌شود و تصور بر این است که از این رهگذر کلید فهم کل امور به دست آمده است.

اساس بنیادین فلسفه چینی‌ها همین علائم است که از آنها معانی خاص استنباط می‌شود. دو علامت اول همان‌طور که اشاره شد همان «یانگ» و «یین» است. «یانگ» افزون بر اینکه مظهر وحدت است، به حکم ایجابی، سلبی و برامکان تقسیم امور نیز اشاره دارد و به معنای دقیق‌تر دلالت به کمال می‌کند و مظهری از پدر و مردانگی است. «یین»

---

1 . Koua (چینی)

۲ . اول از ۷۸ علامت صحبت شده و بعد عدد شصت و چهار آورده شده است، اگر اشتباه چاپی در متن فرانسه هگل رخ نداده باشد، باید تصور کرد که تعداد علایم عمومی و اضافی باید ١٤ عدد باشد.

۳ . همان‌طور که می‌دانیم این نمادهای ترسیمی را در سنت فیثاغورس گنومن genomene می‌گویند.

مظهری از مادر و امر زنانه است و همچنین به ضعف و نقص اشاره می‌کند. اولین علامت بر منشأ همه امور نیز دلالت دارد و به معنائی با آن به خلأ [۱] یا عدم اشاره می‌شود و علامتی از عقل [۲] است. البته فکر، عین وحدت است یعنی امری که با خود وحدت دارد و در عین حال کلیّت را نشان می‌دهد. در ضمن باید دانست که معنای چهار علامت و تصویر اول در عین حال دو پهلو است، برای مثال ماده[۳]، در عین حال که کامل دانسته می‌شود، نشانی از نقص دارد. دو شکل اول در واقع حالت متفاوت مواد را نشان می‌دهد و در ابتدا دلالت بر جوانی و قدرت و در وهله دوم (یعنی آنجایی که در قسمت بالا، خط منفصل قرار گرفته است) ـ با اینکه منظور همان ماده اولیه است ـ به ضعف و پیری آن نیز اشاره دارد. سومین و چهارمین تصویر (آنجا که خط منفصل در پایین است) به ماده ناقص و یا در هر صورت به یک جنبه سلبی اشاره شده است، یعنی در عین حالی که منظور می‌تواند جوانی و قدرت باشد، به نحوی پیری و فرسودگی آن شیء را نیز نمایان می‌سازد. به نحو کلی باید گفت که در هر قسمت به نوعی تقسیم نیز اشاره شده است که بتوان به وسیله آن، شدت و ضعف امور را نشان داد.

معانی هشت «کوآ» یعنی اشکالی که از ترکیب سه خط به وجود می‌آیند، به ترتیب زیر، مفهوم می‌شوند: اولی (یعنی سه خط متصل) «کیاَن[۴]»یعنی آسمان و اثیر[۵] است که به همه جا نفوذ پیدا می‌کند.آسمان در اعتقادات چینی‌ها والاترین امر میان کلّ امور عالم است (این امر موجب شده بود که مبلغان مسیحی که به چین رفته بوده‌اند، به درستی ندانند که می‌توانند خداوند را کیاَن بنامند یا نه!) ـ دومی «تویی[۶]»به معنای آب پاک؛ سومی «لی[۷]» به معنای آتش پاک است. چهارمی (یعنی دو خط متصل در بالا و یک خط

---

1 . Vide
2 . tao (چینی)
3 . Matière
4 . Kien (چینی)
5 . Ether
6 . tui (چینی)
7 . Li(چینی)

منفصل در پایین) «تشین[۱]»نامیده می‌شود به معنای تندر[۲]. پنجم «سیون[۳]» که به معنای باد است. ششمی «کان[۴]» یعنی آب به نحو کلی است (که شامل بخار هم می‌شود). هفتمی (یعنی آنکه یک خط متصل در پایین و دو خط منفصل در بالا دارد)«کَن[۵]» یعنی کوه؛ هشتمی (یعنی آن سه خط منفصل) «کواِن[۶]» به‌معنای خاک است. هگل یادآوری می‌کند که در سنت‌های غربی، هرگز آسمان و تندر و باد و آب و کوه‌ها هم‌ردیف تلقی نمی‌شوند.

در اینجا می‌توان منشأ همه اشیاء را نزد چینی‌ها ملاحظه کرد که براساس مفاهیم انتزاعی وحدت و ثنویت و مطلق و غیره پدید می‌آیند. تمام نمادهایی که چینی‌ها به کار می‌برند به نحوی برافکار و باورهای آنها دلالت دارد. آنها در مورد تفکر، ابتداء به همین نمادها و علائم متوسل می‌شوند و بعد ـ به عقیده هگل ـ مطالب متفرقه بی‌اعتباری را عنوان می‌کنند و به‌همین دلیل فلسفه نزد آنها کاملاً غیرواضح و نامعقول به نظر می‌رسد.

معنائی که در اینجا برای این علائم آوردیم به خوبی نشان می‌دهد که چینی‌ها چگونه به نحو بی‌واسطه از امور کلی انتزاعی به امور مادی محسوس می‌رسند. براساس علائم «کوآ» که به سادگی از سه خط موازی تشکیل شده است، آنها از امور محسوس سخن می‌گویند. این نحو کار از نظرگاه غربیان هیچ‌گاه معتبر دانسته نشده است. چینی‌ها این علائم و اشکال را در واقع به نحو دایره‌وار در نظر می‌گیرند و سعی می‌کنند بفهمند کدام شکل با شکل دیگر در تقابل است. به هر طریق وقتی که خط منفصل در بالا قرار می‌گیرد، توجه به اثیر می‌شود و اگر در پایین قرار داشته باشد، تصور خاک به ذهن متبادر می‌شود. در مورد آتش و آب نیز این نوع تقابل مطرح است. کوه‌ها با آب پاک در تقابل‌اند و آب به صورت بخار باز در کوه‌ها نفوذ پیدا می‌کند و موجب می‌شود که به صورت جدید،

---

1 . tschin (چینی)
2 . tonnerre
3 . Siun (چینی)
4 . kan(چینی)
5 . ken(چینی)
6 . kouen(چینی)

چشمه‌ها و رودها شکل بگیرند و جریان یابند. به‌هرترتیب این گفته‌ها طوری نیست که بتوان آنها را به عنوان تفکر پذیرفت.[۱] در رسالهٔ شوکینگ نیز بعضی از عقاید قدیمی چینی‌ها در مورد طبیعت آورده شده و از پنج عنصر یعنی آب، آتش، چوب، فلز و خاک صحبت شده است. در این مطالب نیز پراکندگی زیاد است، با اینکه مطابق قاعده اول در کتاب شوکینگ بردقت مستمر در تشخیص آنها تأکید فراوان شده است، تا بتوان به بهترین نتیجهٔ معقول رسید. بعد از این بحث به مفهوم ماده غیرکامل یعنی نامتعیّن پرداخته شده است.[۲] کلاً «کوآ»های هشتگانه مربوط به امور طبیعت می‌شوند، در صورتی که عملاً از طریق آنها تنها به طبقه‌بندی سطحی و ناشیانه امور اکتفاء شده است.

عناصری که چینی‌ها از آنها صحبت می‌کنند، اهمیّت بسیار کمتری از عناصر چهارگانه انباذقلس (آمپدکلس) یعنی هوا، آتش، آب و خاک دارند. عناصر چهارگانه انباذقلس، حداقل براساس اختلاف آنها عنوان شده است، در صورتی که عناصری که چینی‌ها از آن صحبت می‌کنند. ضمن اینکه مختلف هستند به نحو غیرقابل توجیهی با هم ترکیب می‌شوند. دریی‌کینگ، تفسیرها و توصیف‌های زیادی براساس این عناصر گفته می‌شود ولی در این گفته‌ها انسجام درونی دیده نمی‌شود و بلافاصله به فعالیّت خاص انسان و به لحاظی به وظایف او اشاره می‌شود. وظایفی که انسان در درجه اول نسبت به بدن خود و در درجهٔ دوم نسبت به‌کلامش و در مرتبهٔ سوم در مورد بینایی و چهارم در مورد شنوایی و بالاخره در مرتبهٔ پنجم در مورد تفکر خود دارد.

چینی‌ها همچنین به پنج دورهٔ زمانی قائل هستند ۱ـ سال ۲ـ ماه ۳ـ خورشید ۴ـ ستارگان ۵ـ حساب مبتنی بر روش. به عقیدهٔ هگل در این مطالب هم نکته مهمی دیده نمی‌شود و به نظر نمی‌رسد که آنها در اثر مشاهدات هوشمندانه از طبیعت به دست آمده باشند؛ درکل جهت عقلی در این گفته‌ها محسوس نیست. چینی‌ها این مطالب را از

---

۱ . ویندیشمان Windishmann در سال ۱۸۲۷ در اثر معروف خود باعنوان «فلسفه در سیر تاریخ عمومی» (جلد اول ـ صفحهٔ ۱۲۷) تذکر داده که حتی کنفوسیوس در تفسیر خود از کتاب یی‌کینگ، نظر داده که این مطالب فاقد هر نوع حقیقت است.

۲ . ویندیشمان این گفته‌ها را بی‌ارزش دانسته است.

امور صرف انتزاعی تا امور محسوس انضمامی تعمیم می‌دهند و در واقع اساس حکمت آنها نیز به‌همین نحو است و نکات واقعاً جالب توجه از گفته‌های آنها به دست نمی‌آید.

البته در ضمن باید دانست که نزد چینی‌ها فرقه خاصی هم وجود دارد که هدف اصلی پیروان آن تأمل و درون نگری است، به نحوی که می‌توان تصور کرد که آنها اعتقادات دینی خاص دارند. البته در این کشور در درجه اول یک دین دولتی وجود دارد که به امپراتور و به «ماندرن[۱]»ها تعلق دارد. براساس این اعتقاد، آسمان قدرت متعال است و اعیاد و آیین‌های فصلی بزرگی برای آن ترتیب داده می‌شود. منظور در واقع نوعی ستایش طبیعت است که به ترتیب خاصی تشکل یافته و طبق مراسم سنتی معینی برگزار می‌شود. امپراتور در رأس آن قرار دارد؛ او حاکم بر طبیعت است و هر آنچه با قدرت طبیعت در ارتباط است به عهدهٔ وی گذاشته شده است. در ضمن یک رفتار اخلاقی خاصّ نیز متناسب با این اعتقاد وجود دارد که از تعالیم کنفوسیوس اقتباس شده است. البته اصول و احکام این سنت اخلاقی از دوره‌های بسیار قدیم رایج بوده است، ولی کنفوسیوس آنها را تنظیم و منقح ساخته است.

البته رفتار اخلاقی نزد چینی‌ها بسیار پیشرفته است، در صورتی که نزد غربیان بیشتر قوانین مصوبه مدنی اعتبار دارند که همچنین زیربنای احکام و دستورات اخلاقی محسوب می‌شوند. به‌طور کلی در غرب، اخلاق محدود به امور حقوقی و قضایی می‌شود، اما نزد چینی‌ها گویی اخلاق فی نفسه باید وجود داشته باشد و مجموعه‌ای از اصول رفتاری به عنوان احکام و وظایف تغییرناپذیر باید مراعات شوند و جنبهٔ دولتی آنها نیز حفظ شود. وقتی که در غرب از تعلیمات اخلاقی کنفوسیوس صحبت می‌شود، عملاً از همین اخلاق دولتی سخن به‌میان می‌آید. در هر صورت وظایفی نسبت به امپراتور وجود دارد و فرزندان وظایفی نسبت به والدین خود دارند، همان‌طور که والدین نیز وظایف خاصی نسبت به فرزندان دارند؛ خواهر و برادر هم وظایفی نسبت به یکدیگر دارند و در این موارد، نکات بسیار خوبی نزد چینی‌ها می‌توان یافت. با این‌حال انجام این وظایف نزد چینی‌ها با وجود اهمیّت‌اش، معمولاً حالت صوری و ظاهرسازی پیدا می کند و در واقع احساس آزاد درونی

---

۱. Mandarins منظور طبقه خاصّ کاتبان و میرزاهای با سوادی است که در رأس مشاغل عالی رتبه حکومتی قرار داشته‌اند.

و حق انتخاب نزد آنان دیده نمی‌شود. از طرف دیگر آنهایی که می‌خواهند «ماندرن» و یا کارمند رسمی دولت بشوند، باید فلسفه خوانده باشند؛ منظور نوعی فلسفه دولتی است که اساس و پایه تعلیم و تربیت و فعالیت فرهنگی چینی‌هاست.

افزون بر این دین رسمی دولتی، یک فرقه دیگری نیز در چین وجود دارد که خاص افرادی است که از تعلیماتی به نام تائوسه[۱] پیروی می‌کنند. این افراد ماندرن نیستند تابع دین دولتی نیز نمی‌باشند و با بوداییان چینی هم متفاوت هستند. باور اصلی این فرقه همان «تائو[۲]» یعنی عقل است.[۳] کسی که به این فرقه تعلق دارد تابع افکار و نحوهٔ زندگی لائوتسه است، متفکری که در اواخر قرن هفتم قبل از میلاد متولد شده و مدت مدیدی به عنوان وقایع نگار در سلسله امپراتوری تچو[۴] کار کرده است. او از کنفوسیوس قدیمی‌تر است که در سال ۵۵۱ قبل از میلاد متولد شده است، در صورتی که قبل از او لائوتسه در جامعه چینی شهرت و محبوبیت داشته است. گفته می‌شود که کنفوسیوس به منظور مشاوره، با او دیدار کرده است. آثار لائوتسه نزد چینی‌ها مقبولیت زیادی دارد ولی در آنها برخلاف تعلیمات کنفوسیوس، جنبه عملی و کاربردی دیده نمی‌شود. کنفوسیوس مدتی نیز وزیر بوده است و ناگزیر در تعلیمات وی تجربیات شخصی‌اش در رتق و فتق امور و راه کارهای روزانه نیز می‌توان مشاهده کرد. در صورتی‌که کتاب لائوتسه فاقد این جنبه است، ولی به لحاظ دیگر کاملاً قابل توجه است. این اثر شامل دو قسمت عمده است: تائوکینگ[۵] و تِ کینگ[۶] که به نحو متداول آن مجموعه را تائوتِ کینگ[۷] می‌گویند کتاب *عقل و فضیلت* ـ معلوم نیست که این اثر توسط امپراتور شی‌هو آنگ تی سوزانده شده یا

---

1 . tao-sse (چینی)

2 . tao (چینی)

۳. آبل رموسا در سال ۱۸۲۳ مطالبی در مورد حیات و عقاید لائوتسه، در پاریس منتشر کرده است. آمیل هم نامه‌ای درباره عقاید این فرقه، در تاریخ ۱۶ اکتبر ۱۷۸۷ از پکن فرستاده است.

4. tchou (چینی)

5 . tao king

6. Te king

7. tao-te-king

نه! خاصه که گفته می‌شود که او به این فرقه تعلق داشته است ـ به‌هر ترتیب این کتاب اصلی اعضاء این فرقه است که به تعلیمات لائوتسه تأسی می‌کنند.

مطلبی که در مورد افکار رایج چینیان باید در نظر داشت، همین فلسفه تائوئیسم است؛ به نظر آبل رموسا، کلمه تائو برای چینیان به معنای «راه» است. آن را می‌توان به نحو انضمامی راهی دانست که ما را از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌رساند. معانی بعدی آن عقل و جوهر و اصل است که مجموعه آنها را شاید بتوان در مفهوم «طریقت» خلاصه کرد و آن راصرفاً نوعی خط مشی کلی دانست که بر جریان طبیعی امور و منشأ وجودی همه اشیا دلالت می‌کند. براساس کتاب یی‌کینگ باید به دو اصل بنیادی توجه داشت: ۱ـ راه آسمانی یا عقل آسمانی که واجد دو جنبه زیربنایی عالم هستی است ۲ـ راه زمینی یا مادی که آن هم در بطن خود، شامل دو صفت متقابل یعنی «سخت[1]» و «نرم[2]» است.

در راهی که انسان در پیش می‌گیرد، همچنین با تقابلی از عشق به هم‌نوع و عدالت روبه‌رو می‌شود. به‌هرترتیب تائو را می‌توان همان عقل مبنایی دانست (تا حدودی مثل «نوس[3]»عقل یونانی که موجب پیدایش عالم است و حاکم بر آن؛ به نظر رموسا، اصطلاح تائو را باید بیشتر با اصطلاح «لوگوس[4]» یونانی مترادف دانست. البته نباید فراموش کرد که صرف و نحو چینی طوری است که به سهولت نمی‌توان مطالب اصلی را به عینه در زبان دیگر بیان داشت (اخیراً هامبلت بر این موضوع تاکید فراوان داشته است).

تائوئیسم را باید بیشتر به معنائی همان اصالت عقل به کاربرد؛ در این فرقه خط مشی زندگی انسان جنبه اساسی پیدا می‌کند و در این مورد معمولاً به تکرار اصطلاح تائو به دو معنی پرداخته می‌شود، «تائوتائو» ، یعنی قانون تائو، طریقت تائو. در این مکتب، کسی که به معنای عمیق این قانون پی می‌برد، نوعی شناخت کلی و عمومی به دست می‌آورد که او را به فضیلت و رستگاری می‌رساند. اگر بتوان گفت او کسی می‌شود که قدرت ماورائی به دست آورده است و حتی می‌تواند در آسمان پرواز کند و در واقع حیات جاودانی بیابد. از

---

1 . Dur

2 . tendre

3 . Nūs (یونانی)

4 . Logos (یونانی)

این لحاظ افکار این فرقه را تا حدودی می‌توان شبیه به سنت‌های هندی دانست. از لحاظ تاریخی پیروان لائوتسه بعداً ادعا کرده‌اند که پیرو بودا هستند، یعنی انسانی که نور خدایی به دل او تابیده است.

هگل در دنباله نوشته خود یادآوری می‌کند که اروپاییان کتاب اصلی لائوتسه را در اختیار دارند. این اثر در شهر وین ترجمه شده است،با اینکه هگل می‌گوید که خود هنوز آن متن را ندیده است و بیشتر از تلخیص‌هایی که یسوعیان از آن تهیه کرده‌اند، استفاده کرده است. در قسمت اول این کتاب، طبق ترجمه فرانسوی چنین آمده است: «عقل اولی را می‌توان به نحوی تابع عقل جزئی کرد، یعنی آن را در قالب کلمات به زبان آورد، ولی آنگاه آن جنبه مابعدالطبیعی پیدا خواهد کرد.(در ترجمه آبل رموسا همین مطلب به بیان ساده‌تری عنوان شده است:«عقل را می‌توان برهانی ساخت») شاید بتوان برای عقل اولی اسمی انتخاب کرد، ولی در هر صورت آن صرفاً لایوصف و فاقد نام است. آن اصلی است که در عین حال آسمانی و زمینی است و با اینکه با هیچ اسمی مشخص نمی‌شود اما باز مادر عالم هستی محسوب می‌شود. انسان باید از شهوات مبرا و فارغ باشد تا بتواند احتمالاً به جلال و عظمت آن پی ببرد؛ شهوات موجب تحریف و نقص شناخت نزد انسان می‌شوند. شاید بتوان آن را یک امر بی‌نهایت عمیق و تخمین‌ناپذیر دانست، ولی همین امر عمیق و تخمین‌ناپذیر، فی نفسه واجد همه چیز است و به‌همین دلیل آن مستقیماً برای ما مفید فایده نمی‌تواند باشد. به نظر هگل، کتاب لائوتسه، مجموعه‌ای از مطالب کلی است که در فرهنگ غربی هم مشابه آنها را می‌توان یافت. ولی جنبه جالب توجهی که مبلغان بر آن نیز تاکید داشته‌اند، این است که «عقل» موجب «احد[1]»و این موجب«دو» و «دو» «سه» را موجب شده و به این ترتیب کلّ عالم تشکل یافته است؛ مبلغان، این اعتقاد را بلافاصله مشابه با تثلیث مسیحیان دیده‌اند. البته به دنبال این نوع مقدمات، پریشان گویی‌های زیادی نیز آورده شده است، از قبیل اینکه «عالم مبتنی بر اصل مبهمی است» واین مطلب در متن فرانسه معادل ماده دانسته شده است، در صورتی که از گفتار اصلی، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که پیروان لائوتسه، مادی مسلک بوده باشند.

---

1 . l'un

آنچه را که اصل مبهم گفته می‌شود می‌توان به زمین تعبیر کرد که معادل آن «کوآ»ای است که دایره‌وار ترسیم شده و زمین در پایین آن قرار می‌گیرد. «جهان واجد یک اصل نورانی است» اصل نورانی یا اثیر آسمانی. ولی این نکته را چنین می‌توان فهم کرد که عالم محاط در یک فضای نورانی است و همه چیز نتیجه اثیر است. البته در این موارد معمولاً باید به حروف اضافی توجه شود ولی مسئله در این است که در زبان چینی نه از حروف اضافه استفاده می‌شود و نه براساس اِعراب گذاری، ابواب احتمالی کلمات را می‌توان تشخیص داد. کلمات تنها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و آنچه مطالب را وصف می‌کند گویی در عین حال آنها را در نوعی ابهام نگه می‌دارد. سپس گفته می‌شود که «هماهنگی امور با هم موجب پیدایش یک دم[1] و نفخه می‌شود (یا نوعی بخاری که هم آهنگی را حفظ می‌کند) و همچنین اینکه انسان‌ها معمولاً می‌ترسند تنها، یتیم، یا فقیر و بی‌چیز شوند. با این‌حال شاهان و امیران نه تنها از یتیم‌شدن خود باکی ندارند، بلکه به آن افتخار هم می‌کنند. آنها در واقع یتیم هستند، زیرا منشأ امور و منشأ خود را نمی‌دانند.[2] اشیاء علی‌رغم نفس عالم در رشد و تحول هستند.» هگل باز به متنی اشاره می‌کند که از نوشته رموسا اقتباس شده است:«آنچه شما ملاحظه می‌کنید و آن را نمی‌بینید«ایی[3]» است. آنچه شما می‌شنوید و آن را نمی‌فهمید «هی[4]» است و آنچه با دست خود جستجو می‌کنید ولی قادر نمی‌شوید آن را بگیرد «وی[5]» است. این سه چیز که به ادراک در نمی‌آیند، در واقع با هم اتحاد دارند و یک چیز واحد بیش نیستند. آنچه بالاتر از آنهاست، الزاماً اعلی نیست و آنچه پایین‌تر از آنهاست واقعاً اسفل نیست، آنها به نوعی زنجیره متصلی هستند، زنجیره‌ای که فاقد نام است.» باز در متون دیگر نیز سخن از سه چیز است: «آن صورتی است که فاقد صورت است؛ تصویری است که فاقد تصویر است؛ آن تصویر مطلق و وجودی لایوصف است و فراتر از آن به هیچ اصلی نمی‌توانیم قائل شویم؛ ورای آن، دیگر چیزی نیست.» «کسی کـه شـرایط اولیه تعقل را دریافت می‌کند، می‌تواند

---

1 . Souffle

2 . Hoc revera sunt, utpote rerum et suam ipsorum originem nesciunt.(لاتینی)

3 . I (چینی)

4 . Hi (چینی)

5. Wei (چینی)

آنچه را که وجود دارد فهم کند و ارتباط عقلانی آن زنجیره را دریابد» این زنجیره ریشه در عدم دارد و در این مورد به دو نکته باید توجه شود. براساس این امور سه گانه تصور می‌شود بتوان نحوه پیدایش صور و منشأ آنها را بیان داشت. به نظر بعضی از مفسران منشا صرفاً همان عدم[1] است.البته این تفسیر کاملاً متأخر به نظر می‌رسد، زیرا متوجه می‌شویم که این سه علامت یعنیIaw به یونانی یکی از اسماء خداوند است که نزد غنوصیه به خوبی آشکار است. به زبان آفریقایی موریتانی[2]، «یوبا[3]» ، لقب شاهان و امراست؛ حتی شاید در آفریقای مرکزی نام یکی از خدایان باشد. نزد عبریان به خداوند یهووا [4] و نزد رومیان «یوریس[5]»گفته می‌شده است؛ البته لزومی ندارد در این مطالب فرضیه‌سازی کنیم.

به لحاظ دیگر گفته می‌شود که I.H.V ، اساس مطلق عدم است، چه نزد لائوتسه و چه نزد بودائیان چین؛ عدم، اصل مطلق و منشأ همه چیزهاست، منظور اینکه آن مرحله نهایی و والایی است که براساس آن اعتبار عالم موجود انکار می‌شود. به دیگر سخن می‌توان گفت که براساس این اعتقاد، وحدت مطلق کل اشیاء جنبه کاملاً نامتعیّن دارد و وجود فی نفسه چیزی جز عدم به‌نظر نمی‌رسد. البته معنای این نوع تصور عدم، با معانی متداول آن متفاوت است و بیشتر منظور این است که دربارهٔ آن هیچ نوع تصور عینی نمی‌توان داشت، زیرا امر بحت و بسیط بدون کوچک‌ترین تعیّن واقعی، ناگزیر با خود برابر است ولی این وحدت صرفاً انتزاعی است با اینکه در عین حال گویی یک جنبه ایجابی دارد. این همان چیزی است که در غرب ذات[6] نامیده می‌شود.

اگر ما فقط به تعیّن سلبی عدم اکتفاء کنیم، صرفاً به معنای «چیزی» خواهد بود که دیگر معنای ماحصلی نخواهد داشت. این همان چیزی است که یونانیان «احد» می‌گفته‌اند

---

1 . Néant

2. Mauritanie

3. Yuba (در زبانهای آفریقایی)

4. Yéhorah (در زبانهای آفریقایی)

5. Yoris (لاتینی)

6. Essence

و امروزه به زبان آلمانی «داس آینه[1]» گفته می‌شود. وقتی که می‌گوییم خداوند به نحو مطلق وجود متعالی است، کلّ تعیّنات را از آن سلب می‌کنیم. وجود متعالی دلالت به مجردترین و نامتعین‌ترین مورد دارد.اگر به نحو ایجابی در این موضوع بخواهیم سخن بگوییم، باز در مورد شناخت آن، نکته‌ای برای ما روشن نخواهد شد و در هر صورت در مرحله صرف آغازین باقی خواهیم ماند و فلسفه نیز قادر نخواهد بود از این مرتبه فراتر رود.

هگل در آخر این قسمت در مورد تفکر در چین، اشاره می‌کند که سالهای اخیر برخی از نوشته‌های یک فیلسوف مشهور دیگر به نام مانگ‌تسه[2] یا مانسیوس[3]، را سن‌ژولین[4] در سال ۱۸۲۵ در پاریس معرفی کرده است. این فیلسوف چینی در قرن چهارم قبل از میلاد می‌زیسته و مطالب زیادی در مورد اخلاق نوشته است. با این‌حال کنفوسیوس نزد چینی‌ها متفکر اصلی محسوب می‌شود؛ منظور اینکه چینی‌ها عملاً از حدّ انتزاعیات و مطالب صوری فراتر نمی‌روند و به‌همین دلیل حتی وقتی که به امور انضمامی می‌پردازند، باز زیربنای فکری آنها همان انتزاعیات قبلی است و بقیه گفته‌های آنها محدود به قلمرو اخلاقیات می‌شود و از پند و اندرزهای متداول فراتر نمی‌رود. آنها در هنر حکومت و کشورداری و فهم تاریخ نیز در همین حد باقی می‌مانند. چینی‌ها چه در اعتقادات دینی و چه در گفته‌های فلسفی خود، صرفاً در حدّ پایین فاهمه قرار می‌گیرند. در شعر آنها نمی‌توان بیانی از عواطف و احساسات خصوصی مشاهده کرد. تخیل آنها نیز بسیار خاص است؛ تخیل آنها در محدوده دین رسمی دولتی آنهاست و اگر فلسفه نزد آنها صوری و انتزاعی باقی مانده، یکی از دلایل آن این است که درکل محتوای اعتقاد دینی آنها بسیار خشک و انعطاف‌ناپذیر است و امکان رشد درونی در آن دیده نمی‌شود. در چارچوب نظرگاه خاص آنها، نمی‌توان تفکر را به معنای اخص کلمه توسع داد و اسباب رشد آن را فراهم آورد.

1. Das Eine (آلمانی)
2. Meng- tse
3. Mencius
4. St.Julien

ـ **هندی‌ها:** جریان تفکر در هندوستان متفاوت از چین است. البته هندوستان از قدیم به عنوان یک کشور بزرگ باستانی شناخته شده به نحوی که شهرت آن به یونان نیز رسیده بوده است؛ یونانیان متفکران هندی را، حکمان زاهد و ریاضت‌کش[1] می‌نامیده‌اند، یعنی طبقه‌ای که بسیار با ایمان هستند و بر نفس و جسم خود تسلط کامل دارند. در کشور هندوستان آنها به «فکیر[2]» (فقیر) شهرت داشته‌اند. این افراد زندگی خود را وقف تأمل و تفکر کرده و بیشتر به نحو سرگردان روزگار می‌گذرانده‌اند؛ آنها با حیات اجتماعی فاصله می‌گرفته‌اند، اعم از اینکه کاملاً تنها باشند و یا در کنار یکدیگر زندگی کنند. می‌توان آنها را به لحاظی مشابه کلبی مسلکان یونانی دانست، یا راهبان دریوزه دوره گرد مسیحی در قرون وسطی. آنان به اشتغالات دنیوی علاقه نداشته‌اند و سعی می‌کرده‌اند که از این لحاظ، نیازهای خود را به حداقل برسانند. اگر بتوان فلسفه را تنها اجتناب از امور دنیوی دانست، می‌توان عنوان فیلسوف را در مورد ایشان به‌کار برد. این حالتِ عدم تعلق و میل به تجرد یکی از صفات اصلی متفکران هندی بوده است. نزد چینی‌ها ـ به سبب اینکه دین رسمی آنها غنای محتوائی لازم را نداشت ـ گرایش به عدم تعلق، بیشتر در خارج از اعتقادات رسمی آنها دیده می‌شد. نزد هندی‌ها با وجود اختلاف و حتی تضاد ظاهری میان دین و فلسفه، در هر صورت به لحاظ اهداف و مقاصد، این دو با هم تفاوتی زیادی نداشته‌اند و در مسیر واحدی سیر می‌کرده‌اند. نزد هندی‌ها، از طریق فلسفه، مسئلهٔ ادراک و تصور از اعتقادات دینی مجزا در نظر گرفته می‌شود و از طرف دیگر از رهگذر تخیل، سعی می‌شود که مناسک صرف اعتقادی تفهیم شود. ولی درکل نوعی سازمان‌دهی فکری در مورد دین وجود دارد و به‌همین دلیل در نهایت فلسفه به دین بسیار نزدیک می‌شود و ما به این نکته پی می‌بریم که آن دو با وجود اختلاف، اساس و پایه مشترکی دارند. البته باید دانست که «جوهریت» نزد شرقیان به لحاظ ذهنی و دورن ذات همیشه تفوق دارد، بدون اینکه هیچ‌گاه عینی و برون ذات تلقی شود؛ به‌همین سبب تفکر شرقی از هر جهت با تفکر غربی متفاوت است. در تفکر جدید غربی، ادراک به فاعل شناسا تعلق دارد و اختیار نیز به نحوِ درونی، متعلَّق به همان فاعل شناسا است. باورها و اراده هر فردی

---

1. Gymnosophistes
2. Fakirs

برای خود او معتبر دانسته می‌شود و آنچه از درون او ناشی می‌شود بدون اینکه به نحو عام جنبه ضروری پیدا کند، نمونه‌ای از موضع و ادعای خاصّ او را نمایان می‌سازد. در صورتی که در عالم شرقی، تفکر فردی گویی در نوعی وحدت عام کلّی غرق می‌شود و از هر نوع فردیت و ادعای شخصی پاک و منزه می‌گردد. در عالم شرقی، ضعف نزد شخص منفرد، موقعی بروز می‌کند که او بخواهد صرفاً براساس فکر وعمل خود زندگی کند. او به‌همین دلیل منزوی و برکنار باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد که در عالم شرقی نمی‌توان به سهولت جنبهٔ برون ذات و درون ذات تفکر را از هم جدا ساخت، آن دو جنبه صرفاً با هم و یکجا تفکر محسوب می‌شوند.

هگل در ادامه اشاره می‌کند که اخیراً هندوستان را در اروپا به عنوان یک قلمرو بزرگ جغرافیایی با مجموعه‌ای از معارف و اسطوره‌ها و اشعار و با متخصصانی در علم هندسه و هیئت وغیره می‌شناسند و گویی تمام این دانش‌ها به نحو فی‌نفسه در آنجا وجود دارد. افزون بر این نزد هندی‌ها نیز فلسفه‌های مختلف انتزاعی و مجموعه‌ای از منطق صوری بسیار پیشرفته دیده می‌شود.از طرف دیگر باید گفت با اینکه در قدمت معارف و حکمت هندی بسیار تأکید شده است، ولی با آشنایی بیشتر با آثار و نوشته‌های آنها از جمله در مورد علم هیئت و غیره... بیش از پیش متوجه می‌شویم که به سهولت نمی‌توان در مورد ترتیب تاریخی و زمانمندی مطالب نزد آنها، اطلاعاتی دقیق به دست آورد. مسلماً هندی‌ها در علم هیئت و ریاضیات و همچنین در زمینه‌های مختلف دیگر، عمق شناخت و دامنه تبحر خود را به اثبات رسانده‌اند، ولی به لحاظ تاریخی در مورد مطالب تأمل نکرده‌اند و توجه واقعی نسبت به ترتیب تاریخی امور نداشته‌اند. حتی می‌توان گفت که آنها از مفاهیم عصر، دوران[1] تاریخی و غیره بی‌اطلاع بوده‌اند. البته به لحاظی تصور می‌رود که نزد آنها، با حکومت پادشاهی به نام ویکرامادیتیا[2] که ظاهراً پنجاه سال قبل از میلاد مسیح می‌زیسته است، دوران جدیدی پیدا شده است و شاید بتوان نمایشنامه ساکونتالا[3] و آثار شعری دیگر را به همان دوران نسبت داد.

---

1 . Eres

2 . Wikramaditya

3 . Sakontala

کالیداسا[1] مولف معروف ساکونتالا می‌گوید که در دربار ویکرامادیتیا زندگی می‌کرده است، ولی تحقیقات اخیر به خوبی نشان می‌دهد که در هندوستان، پادشاهان زیادی با این نام زندگی کرده‌اند که بعضی از آنها در قرن یازدهم بعد از میلاد بوده‌اند و با وجود اینکه فهرست طولانی از نام پادشاهان در دست است، ولی دوره حیات آنها به نحو دقیق مشخص نشده است. اساطیر هندی هم بسیار گسترده است و به نظر می‌رسد که بر حسب آن، فلسفه بیشتر به عنوان دین تلقی شده است؛ به‌هرترتیب می‌توان گفت که درکل تصورات دینی نزد هندی‌ها، مقوّم فلسفه بوده‌اند. البته در اساطیر به تناسخ، تجسد، تشخّص و حتی به تفرّد عینی اشاره زیادی شده است، ولی با این‌حال همه آنها اعم از خدایان، شاهان، روحانیون مشهور، جوکی‌ها[2] و حتی حیوانات تماماً غیر از محل تجسد صور مختلف برهمن، چیز دیگری به‌حساب نمی‌آیند، به‌صورتی که هر آنچه به صورت تفرد و تشخص، دوباره ظهور پیدا می‌کند، باز در عین حال در جریان کلی اجتناب‌ناپذیر اصلی قرار می‌گیرد و این نکته را در فهم درست فرهنگ هندی نباید به دست فراموشی سپرد.

در سنت هندی، دین، فلسفه و اساطیر و غیره به لحاظی اساس واحدی دارند و همه آنها به نحوی با کتاب‌های مقدس هندی، یعنی «ودا[3]»ها در ارتباط هستند. منظور از «ودا»ها، مجموعه‌ای از تصورات و باورهایی است در مورد خداوند که نیایش‌ها، احکام، نحوهٔ برگزاری مناسک، قربانی‌ها و غیره را شامل می‌شود. قسمت‌هایی از این کتاب مقدس بسیار قدیمی هستند و بعضی دیگر تا حدودی متأخر به نظر می‌رسند، خاصه آنچه در مورد ویشنو[4] آورده شده است. در دوره‌های قدیم از ویشنو زیاد سخن گفته شده، ولی از صور تناسخی متعدد او صحبتی به‌میان نیامده است. به نحو کلی کتاب وداها، ازلحاظ محتوائی ساختار اصلی دین هندی‌ها را تشکیل می‌دهد و حتی در آن، آشاره به باورهای بسیار قدیمی آنها اشاره شده است. از طرف دیگر می‌توان گفت که فلسفه نسبت به

---

1. Kalidasa
2 . Yogui
3. Vedas
4. Vichnou

اعتقادات دینی هندی‌ها، همان جایگاهی را دارد که در قرون وسطی اروپایی، افکار و آثار اهل مدرسه نسبت به اعتقادات مسیحی داشته‌اند؛ ایمان کلیسایی در این آثار، یقینی و مفروض دانسته می‌شده و در عین حال کوشش بر این بوده که در جهت تحکیم آن، به تفکر پرداخته شود و حتی‌المقدور، براهین عقلی در این مورد به دست آید.

نظر اعتقادی هندی‌ها، ابتناء به یک جوهر کلی بنیادی دارد که آن را هم به نحو انتزاعی می‌توان لحاظ کرد و هم به نحو انضمامی. همه چیز در عالم از همان جوهر یگانه نشأت می‌گیرد، اعم از خدایان، قهرمان‌ها و یا قدرت‌های کلی طبیعت، یا هر نوع تشکیلات پدیداری. آن جوهر یگانه همچنین منشأ هر نوع حیوان، نبات، مواد غیر آلی است و انسان در این مجموعهٔ عظیم کائنات جنبه مرکزی دارد. به نظر هگل آنچه در این نظام فکری قابل تحسین و در خور تأمل به نظر می‌رسد، همین است که انسان با آن جوهر یگانه در ارتباط است و می‌تواند از طریق استغفار، قربانی، تأمل، نیایش، ریاضت، عدم تعلق و تفکر محض عمیق ـ یعنی فلسفه ـ نسبت به آن تقرب واقعی یابد.

در هندوستان تعداد زیادی از نظام‌های فلسفی و اعتقادی وجود دارد که اعم از متأله و یا غیر متأله، تماماً به معنائی زیر بنای مشترک و واحدی دارند. یکی از جنبه‌های شگفت‌آور اعتقادات هندی‌ها، به این سبب است که با وجود سهم زیادی که تخیلات در عالم ذهنی آنها دارند، باز همه آن تخیلات به یک اصل واحد نهایی که نقطه تلاقی اهداف آنهاست، منتهی می‌شوند و آن، همان «براهم[1]» است. نزد هندی‌ها، کلّ عبادات، مناسک، قربانی‌ها و هر نوع فعالیت اعتقادی دیگر صرفاً راه‌هایی محسوب می‌شوند که شخص را باید به همین هدف واحد نهایی هدایت کنند. البته در درجات بالاتر می‌توان همچنین نزد آنها، از نوعی تفکر سخن گفت که امکان پیوستن به این وحدت نهایی را فراهم می‌آورد که همان فلسفه تلقی می‌شود. منظور الزاماً تأمل و تفکر به معنای متداول کلمه نیست، بلکه به صورتی، تخلیه ذهن از هر نوع تصور و ادراک است که در ضمن شخص را با خلأ درونی خود روبه‌رو می‌کند و در نتیجه، گویی حالت خاصّ رویایی به او دست می‌دهد که همان «براهم» دانسته می‌شود. به‌هرترتیب ویژگی ادیان هندی و کلّ

---

۱. معمولاً به عنوان خنثی «براهم» Brahm و به عنوان مذکر «براهما» Brahma و «برهمن» Brahmann گفته می‌شود.

مؤلفه‌های اعتقادی آنها ـ از آغاز تا انجام ـ به نحو اجتناب‌ناپذیر در افکار فلسفی‌شان انعکاس می‌یابد و چارچوب و محدوده ذهنی کسانی را مشخص می‌کند که اراده به کسب شناخت کرده‌اند. بر این اساس نزد آنها نظام‌های فکری، اعم از خدا محوری و یا جهان محوری، تشکل می‌یابند و مطرح می‌شوند. در افکار هندی‌ها، هیچ پایه و اساس محکمی جز همین «براهم» وجود ندارد، یعنی آنچه در ابتداء لحاظ می‌شود بلافاصله صورت و جهت اصلی تفکر آنها را مشخص می‌کند. درست است که این اصل بسیط از خود خارج می‌شود و صور مختلف پیدا می‌کند، ولی دوباره گویی ناگزیر باید به خود بازگردد، یعنی فعالیت آن صرفاً محدود به خود است و همین منشأ کل جهان و نحوه فهم آن دانسته می‌شود. گویی عالم به‌طور کلی هم در خداوند است و هم در عین حال با خداوند وحدت دارد. در کتاب‌های تعلیم و تربیت هندی‌ها نیز مطالب برهمین اساس بیان می‌شوند و به‌صورتی در اعتقادات آنها تصوری شبیه به خلقت دیده می‌شود. با این‌حال در نظرگاه غربیان منظور از عالم، همین عالم موجود بالفعل است که فاقد هر نوع الوهیت است، در صورتی که برای هندی‌ها همین جهان مادی نیز جنبه الهی دارد و به نحوی نشانگر براهماست. هندی‌ها با توسل به تخیل، به زمان حال نیز جنبه خدایی می‌دهند و آن را عبادت می‌کنند. در صورتی که چینی‌ها دارای یک تاریخ بسیار قدیمی هستند و برای آن و برای گذشته خود، ارج زیادی قائل می‌شوند؛ هندی‌ها اصلاً قادر نیستند تصوری از تاریخ به معنای واقعی کلمه داشته باشند. هر چقدر هم که سنت‌ها و داستان‌های آنها قدیمی باشند، باز در ذهن آنها این چیزها معاصر تلقی می‌شوند و جنبه تاریخی پیدا نمی‌کنند؛ هندی‌ها به خدایانی قائل هستند که همواره یکسانند و به‌همین دلیل گویی اساطیر آنها فاقد ابعاد تاریخی است. نزد هر یک از شخصیت‌های اساطیری آنها هزاران جنبه دیده می‌شود که هیچ تناسب و سنخیتی با هم ندارند. چهره تعیّن بخش اصلی در درجه اول، براهما است و بعد البته از ویشنو، خاصّه تحت صورت کریشنا [1] و بالاخره از «شیوا[2]» (که او را ماهادوا [3] نیز می‌گویند) می‌توان صحبت کرد. این سه شخصیت اصلی نوعی

1 . Krichna
2 . Siwa
3 . Mahadwa

تثلیث [1] را تشکیل می‌دهند که اندکی به تثلیث مسیحیان شباهت دارد. برای هندی‌ها خورشید و آسمان و کوه‌ها و حیوانات نیز جنبه خدایی دارند که البته بیشتر فرعی‌اند و در صور عالی‌تر از الوهیت از نظر دور می‌مانند، همان‌طور که برای مثال ویشنو، در مقابل براهما که خدای اصلی کلی است، محو می‌شود. ولی در عین حال زمانی که گفته می‌شود او، کوه‌ها را در اختیار دارد و بر اساس آنها تشکل می‌یابد، ما عملاً با مطالب متضاد زیادی روبه‌رو می‌شویم. نزد هندی‌ها، انتزاعی‌ترین تفکرات در متعلقات خارجی خود، به عنوان موجودات واقعی بی‌واسطه تلقی می‌شوند. البته اساس اعتقاد بر این است که خداوند باید به عنوان یک تفکر محض واحد تلقی شود و به‌همین دلیل، این اعتقاد به وجود می‌آید که او نزد طبقه خاصی از جامعه یعنی برهمن‌ها، وجود عینی پیدا می‌کند، خاصه که افراد این طبقه مستقیماً از محتوای متون مقدس وداها، آگاه هستند و در اثر استمرار در مطالعه به‌صورت بی‌واسطه با خداوند نیز در تماس می‌باشند. هدف اصلی هندی‌ها، این است که کلاً به‌مقام احدیت تقرب پیدا کنند و به تفکر نوع واحدی دست یابند که من حیث هو وجود دارد و نزد طبقه برهمن این تفکر به نحو بی‌واسطه تحقق دارد. افراد این طبقه از بدو تولد با این تفکر همراه هستند و در نتیجه به مانند خدایان باید مورد احترام قرار بگیرند. افرادی که به طبقات و قشرهای دیگر جامعه تعلق دارند باید بیش از پیش به عالم درونی خود بگروند و ریاضت بکشند و از مشغولیات ظاهری این جهانی خود را دور نگاه دارند تا حتی‌الامکان به نوعی شهود محض برسند و از طریق آن در نهایت، بتوانند رهایی خود را تأمین کنند. به‌همین دلیل افراد زیادی، برای مثال به مدت ده سال به شکل خاص، خود را ایستاده نگه می‌دارند و از کوچک‌ترین حرکت خودداری می‌کنند، به نحوی که عملاً دیگران عهده‌دار غذا رساندن به آنها می‌شوند؛ آنها امیدواراند که از این رهگذر، به تفکر محض یعنی «براهم» دست یابند. البته کسی که در این جهان اسیر انفعالات شهوانی و امیال حیوانی است، به درجه عالی ارتقاء نمی‌یابد و بعد از مرگ، به نوعی زندگی پست غیر انسانی و احتمالاً به مرتبه حیوانات تنزل پیدا می‌کند.

فلسفه برای هندی‌ها می‌تواند راهنما باشد و از مشخصات اصلی آن باید از عبادات روزمره، انواع فعالیّت‌های تمام نشدنی و از اقسام غسل‌های تطهیری مثال آورد. آنها

---

1 . Trimourti

همچنین باید احترام طبقه برهمن‌ها را حفظ کنند و عنداللزوم برای آنها قربانی کنند. راه دیگری که برای رسیدن به هدف نهایی نزد هندی‌ها مورد استفاده است و بیش از پیش جنبه الحاجی دارد، آن را «یوگا» می‌نامند. شخصی که «یوگی[1]» خوانده می‌شود، ریاضیت سختی را بر خود تحمیل می‌کند که با اینکه یک جنبه کاملاً جسمانی دارد ولی در عین حال با تفکر و تأمل واقعی نیز همراه است.

نزد هندی‌ها یک روش سومی هم وجود دارد که بیش از بقیه، جنبه فلسفی آن حائز اهمیت است و با اینکه این نحله خاص فکری از دو هزار سال پیش در هندوستان رونق داشته، ولی مدت زیادی نیست که اطلاعاتی در مورد آن به اروپا رسیده است و فقط در دوره‌های اخیر بوده که غربیان با آن آشنایی پیداکرده‌اند. آنگاه هگل از یک کنسول انگلیسی به نام کلبروک[2] نام می‌برد که آثار فلسفی هندی‌ها را به زبان انگلیسی تلخیص کرده و به معرفی آنها پرداخته است[3] و براساس همین نوشته‌هاست که هگل نیز در ادامه بحث خود، مطالبی در مورد سنت‌های فکری هندی‌ها می‌آورد: کلبروک از کتابی نام برده به نام یوگاساسترا[4]، ولی تنها چهار فصل از آن را تلخیص کرده است که البته براین اساس مطالب به اندازه کافی روشن و قابل فهم می‌شوند و می‌توان با مطالعه دقیق آنها به جنبه‌های زیربنایی اعتقادات مردم هندوستان پی‌برد.

در اولین فصل، از جهان‌بینی کلی و تفکر خاصی که در آن مورد نظر است، بحث شده و در فصل دوم از وسایل و طرق رسیدن به آن تفکر صحبت به میان آمده است. البته به نحو دقیق نمی‌توان مشخص کرد که این تفکر چقدر ارزش و اعتبار دارد، زیرا نظر اصلی بر این است که حالت شخص «یوگی» به‌صورت دفعی حاصل می‌آید. فصل سوم مربوط به تمرین‌هایی است که انسان را در مسیر قدرت متعالی قرار می‌دهد، یعنی این امکان را برای انسان فراهم می‌آورد که به‌گونه‌ای جنبه فوق طبیعی پیدا کند، برای‌مثال به نحو احتمالی امکان پرواز در آسمان و یا شناور ماندن در آب را به دست آورد یا در هر صورت

---

1 . Yoghi

2 . Colebrook(H.th) (1756-1837)

۳ . متون کلبروک در مجله شاهنشاهی آسیایی Royal Asiatic Society در سال(٢٤- ۱۸۲۳) منتشر شده است.

4 . Yoga Sastra

به عمق اشیاء پی ببرد و بر کلّ مادیات تسلط پیدا کند. تنها در فصل چهارم کتاب است که از قدرت تجرد و تشخص روحی صحبت شده و به مراتب بَهَجَتْ متعالی اشاره شده است. البته نه تنها همه افراد بلکه حتی همه خدایان نیز نمی‌توانند از این مرتبه برخوردار شوند، مگر اینکه در اثر تمرین و ممارست به آن درجه خاص ارتقاء یابند. این نوع بَهَجَتْ نتیجه دقت در جزئیات همان تفکری است که محض دانسته می‌شود و فقط با تأمل و ممارست در طبیعت روح حاصل می‌آید.

هگل باز اشاره می‌کند که مدت زیادی نیست که اروپاییان در مورد این مطالب اطلاعاتی به دست آورده‌اند، آن هم بیشتر از طریق آثار و نوشته کُلبروک بوده که رئیس انجمن شاهنشاهی آسیایی انگلستان است؛ نوشته‌های او در مورد نظام‌های فلسفی هندی بسیار آموزنده است وی عملاً توانسته است به خوبی وجوه تفارق آن افکار فلسفی را با سحر و جادو نشان دهد. در صورتی که آنچه فردریک شلایگل در کتاب خود به عنوان «زبان و حکمت هندی‌ها» آورده، بیشتر در مورد اعتقادات دینی هندی‌ها بوده است و با اینکه او اولین کسی است که در آلمان به نحو جدی به افکار این مردم پرداخته است، ولی به‌هرترتیب از نوشته او، اطلاعات دقیق زیادی به دست نمی‌آید، برای مثال در مورد رامایانا[1]، او فقط فهرست‌وار به مطالب اشاره کرده و توضیح کافی نیاورده است. کلبروک زبان سانسکریت بلد است و با زبان هندی‌ها آشنایی کامل دارد و به‌همین جهت نوشته‌های او ذهن خواننده را از تحریف‌های احتمالی در مورد مطالب مصون می‌دارد، خاصّه که او در تلخیص‌های خود مستقیماً به کتاب وداها رجوع کرده است و در هر صورت می‌توان نوشته‌های او را مطمئن ترین اسنادی دانست که در مورد فلسفه‌های هندی در غرب موجود است.

کلبروک می‌گوید: «هندی‌ها دارای نظام‌های کهن فلسفی هستند؛ آنها مطالبی را که با نظریه خداشناسی و مابعدالطبیعه در «ودا»ها، مطابقت دارند، کاملاً رسمی تلقی می‌کنند، اما به نظام‌های فکری دیگری نیز رجوع می‌کنند که تا حدودی مغایر با متون مقدس آنهاست» ـ «البته تعلیمات رسمی بیشتر برای توجیه معقول، مطالبی است که در وداها دیده می‌شود؛ بعضی قسمت‌های دیگر عملاً به نوعی علم‌النفس بسیار ظریفی اختصاص

1. Ramayana

داده شده که نمایانگر فرهنگ والا و ممتاز آنهاست و در نهایت به‌گونه‌ای به نفی جهان مادی منجر می‌شود» ـ در این مجموعه که «میمانساس»[1] نامیده می‌شود، به دو مکتب اشاره شده که صورت آن دو از هم متمایز است، یکی نظریه‌ای است که «نی‌آیا[2]» نامیده می‌شود و منسوب به گوتاما[3] است و در آن به‌صورت خاص به قواعد استدلال و برهان توجه شده است و بیشتر جنبه منطقی دارد؛ به نظر کلبروک می‌توان آن را به سهولت با منطق و جدل نوع مشائی مقایسه کرد. در تقسیمات فرعی، می‌توان با نظریه‌های دیگری نیز آشنا شد که وایسشیکا[4] نامیده می‌شوند و به کاناد[5] منسوب‌اند و کلاً در آنها مانند افکار ذیمقراطیس[6]، از نحله «اصالت جزء لایتجزا[7]» دفاع شده است. اما نظریه مهم‌تر، یک نظام فکری سومی است که تفاوت زیادی با میمانساس یعنی با افکار گوتاما و کاناد دارد و آن «سانس هیا[8]» نامیده می‌شود که خود نیز به دو قسمت عمده تقسیم شده که یکی همان سانس هیا و دیگری یوگا است. همچنین آثار بسیار قدیمی زیادی وجود دارد که باز در آنها درباره نی‌آیا و سانس هیا بحث می‌شود که در ادامه مستقیماً به آنها اشاره خواهیم کرد. کلمات قصار زیادی در این متون دیده می‌شود که «ستراس[9]» نامیده می‌شوند که شامل «ابیات به یاد ماندنی[10]»اند که تعبیر و تفسیرهای زیادی در آنها دیده می‌شود.

I - مؤلفِ نظام فکری سانس هیا را شخصی به نام کاپیلا[11] یعنی «حکیم بزرگ» می‌دانند. در مورد زندگانی او روایات زیادی در دست است: در بعضی از متون ضمن معرفی

---

1. Mimansas
2 . Nyaya
3 . Gautama
4 . Vaiseshica
5 . Canade
6 . Democrite (٤٦٥ تا ٣٧٥ قبل از میلاد زندگی می‌کرده است)
7 . Atomisme
8 . Sanc'hya
9 . Stras
10 . Versus memoriales (لاتینی)
11 . Capila

او به عنوان فرزند براهما، او را یکی از هفت مرد مقدس بزرگ یعنی «ریشیس[1]» دانسته‌اند. یکی از مریدان او به نام آسوری[2] در متن دیگری، او را تجسد مجدد ویشنو تصور کرده و بعضی دیگر ضمن اعتراض به‌این نظر، او را تجسد «آگنی[3]» که معادل آتش است قلمداد کرده‌اند. افکار و نظریه‌های شخصی او نیز ـ چه به اجمال و چه به تفصیل و با اشاره به جزئیات ـ به انحای متفاوت گزارش شده است. این گزارش‌ها به صورت «ابیات به یاد ماندنی» جمع‌آوری شده و معلوم نیست که آنها اثر خود کاپیلا است و یا از تقریرات بعدی مریدان اوست که حاشیه‌هایی نیز بر آنها افزوده‌اند. نوشته اصلی، گفتاری است منظوم که کاریکا[4] نامیده می‌شود و گویا متن آن کامل و بی‌کم و کاست به دست ما رسیده است؛ این اشعار عمدتاً منبع واحدی دارند. کلبروک در مورد نثر نویسان مطالب زیادی نیاورده و فقط یادآور شده است که آنها بسیار قدیمی‌اند و به مکاتب و نحله‌های مختلفی تعلق دارند، ولی روی‌هم‌رفته اصالت آنها زیر سوال نرفته است و معمولاً نقل قول‌های زیادی از آنها در موارد مختلف آورده می‌شود. از طرف دیگر کلبروک یادآوری می‌کند که نظریه سانس‌هیا خود شامل دو یا سه مکتب متفاوت است و جزئیات مطالب و تفسیرهایی که از آنها در کتاب‌های مختلف دیده می‌شود، به عینه با یکدیگر مطابقت ندارند. قسمتی از آنها غیر رسمی و قسمت دیگری رسمی تلقی می‌شود و از این لحاظ به تفاوتهایی میان آنها می‌توان قائل شد.

نظریه یوگا که تا حدودی به همان سنت تعلق دارد و معمولاً یوگاساسترا خوانده می‌شود به شخصی به نام پانتان جالی[5] نسبت داده می‌شود، ولی به لحاظ دیگر وجود واقعی تاریخی او محرز نیست. این نظریه بر خلاف افکار کاپیلا که غیر دینی تصور می‌شوند، کاملاً جنبه متأله دارد، ولی همین گفته نیز، بسیار مبهم و دو پهلو به نظر می‌رسد، زیرا تشخیص تفارق واقعی میان صور این دو نظریه بسیار دشوار است. کلبروک ادعا می‌کند که گرایش صریح تمام این نحله‌ها ـ اعم از متأله و یا غیر متاله ـ پایه و

---

1. Rishis
2. Asuri
3. Agni
4. Carica
5. Pantanjali

اساس اساطیری دارند و هدف همه نظام‌های فکری هندی‌ها، تعلیم و هدایت افراد به امکاناتی است که انسان را قبل از پایان زندگی او در این جهان، به بَهْجَت نهایی می‌رسانند. او در این مورد از کتاب وداها نقل قول‌هایی می‌آورد:«آنچه باید شناخت، نفس است؛ باید آن را از طبیعت صرف، متمایز ساخت. زیرا نفس با متمایز سازی خود تجرد پیدا می‌کند و آن دوباره از نو به جهان مادی برنمی‌گردد، چون دیگر تحت هیچ نوع تناسخی قرار ندارد و هیچ نوع مهاجرتی برای آن لزومی ندارد، یعنی نفس از جسمانیت رها می‌شود ولی به شکل جدیدی در جسم دیگری حلول پیدا نمی‌کند.» ـ «به همان ترتیب در دومین قسمت میمانساس یعنی در نظریه «ودانتا[1]»،هدف اصلی، تعلیم دادن نظریه‌ای است که از طریق آن بتوان از تناسخ رهایی یافت» ـ در فلسفه سانس هیا گفته می‌شود:«فقط از طریق علم حقیقی است که می‌توان به‌صورت مطمئن از شرور اجتناب کرد؛ امکاناتی که در این دنیا در اختیار ما قرار دارند، تماماً متوجه تمتعات مادی‌اند، در صورتی که اصل بر این است که دارویی پیدا کنیم که براساس آن، روح و جسم خود را از شرور مصون بداریم و خود را رهایی بخشیم. البته در این مهّم حتی اعمال دینی هم کافی نیست.» در اینجا به گونه‌ای اشاره می‌شود که ممکن است نظریه سانس‌هیا هم کاملاً موثر واقع نشود؛ برای مثال چه بسا در این نوشته‌ها اشاره به قربانی حیوانات شده است و در ضمن در جای دیگر تاکید بر این است که باید از هر نوع آسیب و اذیت به هر نوع حیوانی خودداری شود، یعنی گاهی در این متون تناقض گویی دیده می‌شود: در سانس‌هیا حتی مطالب وداها هم به تمامه مورد قبول نیست. أجر آسمانی در مورد عمل و مناسک دینی صرفاً موقتی دانسته شده و بیشتر تذکر بر این است که از این رهگذر رهایی قطعی الزاماً به دست نمی‌آید.

روش‌های دیگر برای رهایی نهایی ـ همان‌طور که قبلاً اشاره شد ـ ریاضت‌هایی است که بعضی از هندی‌ها چه به لحاظ جسمانی و چه به لحاظ روحی، بر خود تحمیل می‌کنند. واضح است که این روش‌ها نمی‌توانند کامل باشند، همان‌طور که در غرب نیز گاهی، شخص به سبب گناه و یا خطایی که مرتکب شده، به منظور توبه به مجازات خود می‌پردازد و رنج و مشقات زیادی را متحمل می‌شود و می‌خواهد به نحوی اعمال زشت

1. Vedanta

خود را جبران کند. اما نزد هندی‌ها چنین نیست و آنها نمی‌خواهند الزاماً در جهت جبران گناهان احتمالی خود دست به چنین کارهایی بزنند، بلکه به معنائی، مفهوم حیات و فعالیّت روزانه و درکل تعلق به این جهان را باطل و بیهوده می‌دانند، به‌همین دلیل آنها خود را وادار می‌کنند که نسبت به نیازهای طبیعی خود بی‌اعتناء باشند و فریب شهوات، امیال خود و وسوسه‌های این جهان را نخورند. آنها به منظور رسیدن به بی‌اعتنایی کامل در قبال این دنیا، متوسل به ریاضت می‌شوند و سعی دارند حتی‌الامکان، فعالیّت ذهنی خود را نیز نفی کنند و به حالت تعطیل درآورند. هدف اصلی آنها استکمال است و تصورشان بر این است که از طریق ریاضت، «براهم» نزد آنها جنبه‌جوهری پیدا می‌کند و موجب ارتقای آنها به مرتبه فوق مادی و غیر جسمانی می‌شود. چنین اشخاصی سعی دارند در اثر ممارست تمرکز «انائیت» را نزد خویش محو کنند تا با «براهم» وحدت یابند و همین را در واقع نهایت بَهْجَتْ می‌دانند. به نظر این افراد، آنهایی که اسیر دنیا و تمتعات آن هستند، از استکمال محروم می‌مانند و همیشه در معرض تناسخ و دگرگونی‌های انحطاطی قرار می‌گیرند. در نظریه سانس‌هیا این اعتقاد وجود دارد که حتی خدایان را از این لحاظ نمی‌توان استثناء دانست؛ برای نمونه اندرا[1] با اینکه خدای آسمان مشهود است و هزاران خدای دیگر چون او، از این لحاظ ناموفق مانده‌اند، در حالی که روح یک فرد عادی که به «براهم» رسیده است، از هر نوع تغییر و تغیّر رهایی می‌یابد.

از طرف دیگر باید دانست، با اینکه تصور بر این است که از طریق علم حقیقی می‌توان به استکمال رسید و شرور را پشت سر گذاشت. ولی در این ارتقاء منظور به معنای اخص کلمه، تنها خداوند نیست، بلکه باید توجه به تفکری شود که در تمام جزئیات خود ضروری می‌نماید، زیرا این علم مبتنی بر تشخیص صحیح آن نوع شناختی است که از ادراک حاصل می‌شود، یعنی تمیز دقیق اصول جهان مادی که براساس آن بتوان ماهیت نفس غیرمادی را به نحو احسن تشخیص داد؛ در واقع روح غیر مادی همان اصل متعالی شناخت و مقوّم بنیادی آن است. در هر صورت نظام فکری سانس‌هیا شامل سه قسمت زیر می‌شود:

1. Indra

۱ـ اقسام و حالات شناخت ۲ـ متعلقات شناخت و اصول آن ۳ـ حالت تعیّن یافته شناخت اصول.

۱ـ در درجهٔ اول می‌توان سه نوع «یقین» تشخیص داد که مطابق آنها سه قسم برهان به دست می‌آید؛ ولی افزون بر امکان این براهین، نوعی شهود [1] بی‌واسطه نیز وجود دارد که از مشخصه‌های موجودات متعالی است یعنی موجوداتی که واجد کمالات بیشتری هستند. این سه نوع یقین به ترتیب بر حسب ادراک[2]، استنتاج[3] و تصدیق[4] ـ منظور نوعی اذعان و ایقاع است ـ به وجود می‌آیند و استحکام شناخت را تامین می‌کنند. لبروک عقیده دارد که در سنّت فکری هندی‌ها هر نوع شناخت بر همین مبانی استوار است و هر نوع مقایسه[5] و مماثله[6] و حتی جنبه‌های مختلف هر موضوعی را در برمی‌گیرند: ادراک، شعور بی‌واسطه است و نیازی به توضیح اضافی ندارد؛ در استنتاج از یک امر متعیّن به امر متعیّن دیگر می‌رسیم که خود نوعی شناخت با واسطه است و به سه صورت انجام می‌گیرد. اول از معلول به علت می‌رسیم[7]؛ دوم، از علت به معلول می‌رسیم[8]؛ سوم براساس یک شرط مفروض اولیه به نتیجه‌گیری می‌پردازیم. آنچه در کلّ مطرح است، نحوه تصور رابطه علت و معلول است که یا به صورت مماثله انجام می‌گیرد و یا براساس تقابل فهم می‌شود. برای‌مثال در ابتدا این مطلب به نظر می‌آید که تجمع ابرها بر امکان بارش دلالت دارد و یا دودی که از بالای تپه‌ای برمی‌خیزد دلالت بر آتش می‌کند؛ در مرتبه سوم مثلاً از رنگ خاص یک گل، احتمال می‌رود که رایحه آن گل قابل پیش‌بینی باشد؛ یا اشکال مختلف و

---

1. Intuition

2. Perception

3. Inférence

٤. Affirmation (در متن آلمانی هم به فرانسه آورده شده است) لازم به تذکر است که در کتاب اصطلاحات منطقی دکتر خوانساری Affirmation در مقابل تصدیق آورده نشده ولی تصدیق با کلمه فرانسه Assertion مشخص شده و به خودی خود «ایقاع» و «اذعان» دانسته شده است که در متن هگل هم منظور همین است. مشخصات کتاب دکتر خوانساری در انتهای این قسمت آورده شده است.

5. Comparaison

6 .Analogie

۷. شاید بتوان آن را نوعی استدلال انّی تصور کرد.

۸. قابل مقایسه با استدلال لمّی است.

متحوّل ماه در آسمان، می‌توانند به مقاطع گردش آن دلالت کنند؛ یا درجه افزایش نمک یک دریاچه، کاهش میزان آب آن را نشان می‌دهد. اینها تماماً روابط بسیار ساده‌ای‌اند که فاهمه آنها را درمی‌یابد و به امور یقینی پی می‌برد. ولی «ایقاع» و «اذعان» (منظور همان تصدیق است) رابطه‌ای اجتناب ناپذیر با سنت[1] دارد و به نوعی حکم یقینی قطعی[2] منجر می‌شود. مفسران عقیده دارند که این مرحله به نص صریح «ودا» ها و متون مقدس مربوط می‌شود و همچنین مربوط به کلمات قصار و یادگارهای افرادی مربوط است که به درجه اعلای حکمت و فضیلت رسیده‌اند و حاکی از رخدادهای زندگی آنهاست و به‌همین دلیل این نوع حکم‌ها را نیز باید نوعی یقین بی‌واسطه دانست؛ گویی ما در این مورد به نحوی با حکم وجدانی روبه‌رو هستیم که براساس «انتقال لفظ به لفظ شفاهی» به وجود آمده است.

در فرهنگ هندی اعتقاد بر این است که اگر این سه نوع شناخت یقینی، درست فهم شده و مورد استفاده قرار گیرند، مسلماً شخص به حقیقت مورد نظر خود خواهد رسید. حال که در اینجا با این صور شناخت آشنا شدیم، بهتر است به بررسی محتوائی آنها نیز بپردازیم و از اصول معیّنی که حاکم بر آنهاست سخن بگوییم.

۱ـ در مورد اصول کلی و متعلقات شناخت، در نظام هانس هیا از بیست و پنج مورد صحبت به‌میان آمده است: اول، اصولی که تولید کننده هستند، بدون اینکه خود تولید شده باشند؛ دوم، آنهایی که صرفاً تولید می‌شوند؛ سوم، آنهایی که نه تولید می‌شوند و نه می‌توانند تولید کنند. هگل عقیده دارد که در این مطالب کلاً نظم منطقی به چشم نمی‌خورد و همان‌طور که بعداً توضیح خواهد داد، نحوه شمارش موارد و بیان آنها سطحی می‌نماید.

اولین مورد، طبیعت کلی است که اساس مطلق و «ریشه و منشأ صورت بخش همه اشیاء است»؛ آن به عنوان «احد» علت مادی کلّ امور است. این اصل کلی که به خودی خود نامتعیّن و فاقد صورت است به نحوی با «مایا[3]» یک چیز دانسته می‌شود و بعضی از

---

1 . Tradition

2. Assertion

۳. Maya به معنای عادی کلمه می‌توان به فارسی، توهم و رویا هم ترجمه کرد.

مفسران عارف مسلک آن را حتی با «براهم» و قدرت براهما یکسان تلقی کرده‌اند. «مایا» اصل پدیداری و عامل تغییر و تغیّر در تمام امور خارجی است. البته «براهم» نه کاملاً همان «احد» به معنای غربی کلمه است و نه واقعاً عالم درون است و نه حتی یک فکر محض فی‌نفسه، زیرا آن نه تولید می‌کند و نه تعیّن می‌بخشد: عامل تعیّن بخش تنها طبیعت است. اگر طبیعت بخواهد با «براهم» وحدت داشته باشد ـ همان‌طور که گاهی در اساطیر هندی چنین نظری دیده می‌شود ـ باید خود صورت خاصّی پیدا کند و به عنوان نیروی «براهم»، اصل «غیریت و خارجیت» تلقی شود و از این رهگذر «مایا» به آن ملحق می‌شود و آنگاه، اصول مورد نظر می‌توانند تولید کننده باشند. «ماده اولیه سرمدی نامتعیّن و غیرقابل تشخیص است؛ نه اجزایی دارد و نه تولید کننده است» ـ «آن، نوعی جوهر مطلق است و ما براساس آن، حیات نامتناهی را درمی‌یابیم، زمانی که صرفاً عالم مادی مطرح است، آن جز «آشوب» چیز دیگری نمی‌تواند باشد.» «دومین اصل، همان «فاهمه» است که به معنائی اولین مورد تولید شده طبیعت است». با اینکه آن را نیز گاهی نامخلوق می‌دانند که خود تولید کننده دیگر اصول است.«فاهمه» مورد نظر، در اینجا در ارتباط با تصورات اساطیری لحاظ شده است و مفسران آن را «احد بزرگ» نامیده‌اند که به نحوی از بقیهٔ امور متمایز است و خود به عنوان یک شخص و سه خدا «خدایان ثلاثه» در نظر گرفته می‌شوند که به ترتیب منشأ «خیر» و «شرّ» ـ شهوات و زشتی‌ها و ظلمات ـ هستند. لفظ «مورتی[1]» یعنی «شخص» و در اینجا آن را «تری مورتی[2]» یعنی شخص سه گانه می‌نامند که به تثلیث هندی شهرت دارد و در واقع منظور «براهما» و «ویشنو» و «شیوا» است. آن سه با هم بر الوهیت به معنای وسیع کلمه دلالت می‌کنند، ولی جدا از هم نیز تشخص خاصی دارند.

«شعور[3]» در درجه سوم قرار می‌گیرد که آن بیشتر «شعور به خود» و «انائیت» (من ـ غرور) است. فعل اصلی شعور نوعی اعتقاد به خود است. «من[4]» حضور پیدا می‌کند و

---

1. Murti
3. Trimurti
3. Conscience
4 . Egoïté-le moi

مطرح می‌شود و به این وسیله همه امور نیز مربوط به «من» می‌شوند. البته «شعور» در فاهمه منشأ دارد ولی خود موجب پیدایش اصول دیگر است. با اینکه ابهامات زیادی در مورد این مطالب وجود دارد ولی با این‌حال باید قبول کرد که نوعی ارتباط عقلی نیز میان همه آنها قابل تشخیص است. زیرا در درجه اول به «احد» غیر مادی شده و سپس به فاهمه و سپس به فاهمه‌ای که تعیّن یافته و مشخص شده است و در نتیجه به صورت شعور فردی در آمده و به تقوّم «من» منجر شده است، اشاره دارد. آنگاه من می‌خواهد اصول دیگری را هم برقرار سازد، به‌هرترتیب در این فرایند نوعی پیشرفت منطقی دیده می‌شود. به عنوان شعور، «من» از خود «من» جداست و همچنین از جهان خارجی؛ منظور این است که «من شناسنده» از «من شناخته شده» متمایز است و همچنین از «غیرمن» یعنی جهان خارج. اما، کثرت جهان خارج در وحدت «من» نفوذ پیدا می‌کند و «من» آن چیزی می‌شوم که نه فقط از بقیه جدا هستم، بلکه خود عامل جدا کننده و انتزاع نیز می‌باشم. از این رهگذر «من» اصولی را بنیان می‌نهد که بر حسب آنها، تفاوت و تفارق میان امور را می‌توان تشخیص داد.

براین اساس پنج اصل به عنوان «معانی[1]» لحاظ می‌شوند که در مورد محسوسات به کار می‌روند، ولی خود از مرتبه روحی بالاتری نسبت به محسوسات برخوردار هستند، یعنی صرفاً از طریق تفکر حاصل شده‌اند نه از طریق حواس. آنها نتیجه شعور هستند و براساس آنها پنج عنصر خشن در عالم قابل تشخیص می‌شود: خاک، آب، آتش، باد و مکان. به نظر هگل این مجموعه، ناموزون است، خاصّه که در تفکر غربی «مکان» در کنار عناصر طبیعی قرار نمی‌گیرد.

به دنبال این بحث، از یازده عضو حسّی صحبت شده که همچنین شامل «خودیت» شعور نیز است. ده عضو حسّی صرفاً خارجی هستند، یعنی حواس پنجگانه و پنج اصل درمورد عمل؛ یازدهمین مورد جنبه درونی دارد و نوعی حسن درونی و در واقع فعلی است که از آن سر می‌زند. منظور همان فعالیت‌های ذهنی و هوشی به معنای کلّی کلمه است.

در مورد حواس پنجگانه باید از بینائی، شنوایی، پویایی، لامسه و چشایی سخن گفت. پنج آلت عمل نیز به ترتیب دهن، دست‌ها، پاها، انتهای روده و آلت تناسلی است.

---

1. Idéaux

یازدهمین عضو نیز با همه آنها در ارتباط است ولی به عنوان عضو حسّ درونی بیشتر با فاهمه، هوش و شعور سر و کار دارد و از آنها ناشی می‌شود. این یازده وسایل و آلات حسّی و عملی با دو اصل قبلی که شعور گفته می‌شود، جمعاً تعدادشان سیزده است که به معنائی، شناخت نتیجه آنهاست و شعور نیز مرتبط با «من» است، یعنی هر آنچه از طریق وسایل و آلات اکتساب می‌شود به «من» ارجاع داده می‌شود، تا فاهمه بتواند تصمیمی بگیرد و انجام آن را به یکی از عضوهای خارجی دستور دهد.

افزون بر آنچه گفته شد، بیست، الی بیست و چهار مورد دیگر هم وجود دارد، یعنی پنج عنصر خارجی و پنج عامل دیگر که به این ترتیب هستند: ۱ـ مایع اثیری که مکان را اشغال می‌کند؛ این عنصر مربوط به شنوایی می‌شود و اصوات را پدید می‌آورد. ۲ـ هوا که امور ادراکی به آن مربوط می‌شوند، از جمله لامسه ۳ـ آتش که آن نیز مربوط به ادراک و لامسه، همچنین به تشخیص رنگ‌ها می‌شود ۴ـ آب که به حواس گفته شده، طعم و ذائقه را می‌افزاید ۵ ـ همچنین عاملی وجود دارد که متضمن بو و رایحه است. مجموعهٔ اینها بیست و چهار اصل دانسته شده‌اند، ولی مسئله اصلی تنها به شمارش آنها مربوط نیست، بلکه بیشتر در مورد این مطلب است که آنها براساس اندیشه و تأمل[1] آغاز می‌شوند و به نحوی از اولین تعیّنات هوش و فاهمه هستند که هنوز صورت واحد معقول پیدا نکرده‌اند و واقعاً نظاممند نشده‌اند.

بیست‌و پنجمین اصل، نفس[2] است که هندی‌ها به‌آن «پوروشا[3]» و «آتمن[4]» می‌گویند. اعتقاد بر این است که آن نه تولید شده و نه چیزی را تولید می‌کند. به لحاظ دیگر همه کثرت و حساسیت به آن نسبت داده می‌شود و هم فردیت. با این‌حال آن را غیر مادی و سرمدی می‌دانند، یعنی گویی که آن کثیر و متنوع و در عین حال بسیط و غیر قابل تقسیم است و همچنین ضمن اینکه حساس است، باز غیر مادی، لایتغیر و سرمدی است. نفس تمام اصولی که نام بردیم را یکجا جمع می‌کند و آنها همان‌طور که تولید شده هستند،

---

1. Reflexion
2 . Ame
2. Purucha
4. Atman

تولید کننده نیز می‌باشند. در نهایت باید دانست که به معنائی هر آنچه در اینجا گفته شد، به لحاظ دیگر قابل نفی هم است و صرفاً به نحو انحصاری تنها همان عنصر اول باقی می‌ماند، با اینکه خود چیزی را تولید نمی‌کند، ولی در هر صورت هر تولید ممکنی، فقط براساس آن مقدور می‌شود. آن عنصر اول از بقیه امور حتی از طبیعت نیز متمایز است و به نحو عمیق فردی و واحد می‌ماند. آن وجود فی نفسه روحی است و همیشه همان است که هست و هیچ فعالیتی از خود ندارد.

البته فراموش نباید کرد که نظریه کلی سانس هیا، یک وجه متأله دارد و یک وجه غیر متاله. در نظام متأله که نفس با نام پوروشا عنوان می‌شود، درست برخلاف نظر غیر متاله، برای آن جنبه فردی قائل نمی‌شوند بلکه آن را خداوند[1] یعنی حاکم و پادشاه جهان می‌دانند و همچنین اعتقاد براین است که خداوند مهم‌ترین امری است که باید مورد شناخت قرار بگیرد.

کلبروک به نحو کلی بیان می‌دارد که با مشاهده و دقت در طبیعت می‌توان از طریق انتزاع، خود را از آن و از هر آنچه از تولیدات آن است، جدا و متمایز ساخت و با قائل شدن به امری که واحد است و وحدت دارد، برای خود یک نقطه اتکای کلی پنهانی به دست آورد. آیا می‌توان این اصل واحد را همان طبیعت دانست؟ یا اینکه باید گفت که این نفس است که طبیعت را اداره می‌کند! در هر صورت، تصور وحدت طبیعت و نفس موجب می‌شود که بتوان خلقت را صرفاً نتیجه پیشرفت هوش دانست.

البته از نظر نباید دور داشت که اصولی که در اینجا متذکر شدیم به خودی خود و مستقل وجود ندارند، زیرا به هر ترتیب طبیعت یک دست و به عنوان مطلق در نظر گرفته می‌شود و شامل همه آنهاست و همچنین حقیقت در تمامیت انضمامی واقعی خود فقط در نهایت و غایت امور نمایان می‌شود. به نظر هگل در کلّ این فرایند نوعی مشکل فلسفی دیده می‌شود که به نحو دقیق به آن توجه نشده است. در هر صورت این وحدت، نوعی نقطه اتکاء فی نفسه و لنفسه است و آنچه به نحو کثیر وجود دارد، به‌هرحال از تولیدات و خلاقیت آن امر یگانه است که به خود موجود است و به خود بقا دارد و اساس آن، نوعی «معنی» است. به دیگر سخن در این نظام فکری، اعتقاد بر این است که تحقق کلّ

1. Iswara

اصول نتیجه وحدت روح و طبیعت است، ولی در عین حال باید به نحوی به نفی ضروری طبیعت نیز اشاره کرد. به‌هرطریق به سهولت نمی‌توان به وحدت بی‌واسطه روح و طبیعت قائل شد. به نظر هگل مثلاً امروزه وقتی گفته می‌شود که شرقی‌ها و یا حتی یونانیان با وحدت کامل با طبیعت زندگی می‌کرده‌اند و از حالت طبیعی خود خارج نمی‌شده‌اند، این گفته‌ها معنای ماحصلی ندارد و در هر صورت بسیار سطحی است. مسلماً روح در رابطه با طبیعت مطرح می شود و کوشش دارد با آنچه حقیقی است وحدت پیدا کند؛ این مطلب در عین حالی که به لحاظی درست است، اما در عین حال می‌توان متوجه شد که روح فقط در رابطه بسیار خاصی که با طبیعت دارد،قابل شناخت است، یعنی رابطه آن دو عمیقاً سلبی است. وحدت بی‌واسطه روح با طبیعت صرفاً مادی و حیوانی است و وحدت با طبیعت به معنای انسانی کلمه، هیچ‌گاه بی‌واسطه نیست و کاملاً به عنوان سلبی، وضع می‌شود. اگر این جنبه را در نظر نگیریم، از فهم موقعیت واقعی روح عاجز خواهیم ماند. «معنی» نزد هندی‌ها، وحدت طبیعت و روح است که فی‌نفسه موجود است، ولی این وحدت فقط زمانی واقعی دانسته می‌شود که نفس از طریق شناخت، خود را از قید طبیعت خام آزاد سازد و نسبت به آن، وضع مقابل بگیرد. این همان چیزی است که در ادامه باید در مورد آن به بحث و بررسی پرداخت.

به‌اعتقاد هندی‌ها، آنچه نزد نفس، شوق نامیده می‌شود، معطوف به لذات است و آن نوعی تلاش در جهت رهاسازی خود است. نفس در واقع تمام اصولی را که قبلاً گفتیم به‌صورت ذاتی در خود دارد، اما در بسط و گسترش این اصول، عملاً از مراتب ابتدایی فراتر نمی‌رود. منظور این است که بسط و گسترش نفس به لحاظ مادی محدود و معیّن است، همان‌طور که در نطفه گیاه، برگ‌ها و گل‌ها به نحو استعدادی وجود دارند، ولی هنوز به خودی خود نیروی کافی و بالفعل برای شکوفایی ندارند؛ به‌همین ترتیب نفس نیز متضمن نوعی صورت ظریفی است که لینگام[1] نامیده می‌شود و آن به‌گونه‌ای، نیروی فعّال تکوّن نفس محسوب می‌شود. هندی‌ها این استعداد را نامحدود[2] تلقی می کنند و از هر لحاظ آن را مورد مدح و ستایش قرار می‌دهند.

---

1 . Lingam

2. Illimité

ازآنجا که نفس در صورت محض اولیه خود نمی‌تواند از لذت برخوردار شود، آن ناگزیر در ابتدا از یک جسم زمخت و ناهماهنگ استفاده می‌کند تا از این طریق، احساس لذت را برای خود میسر سازد. البته این جسم زمخت که از پنج عنصر ابتدایی تشکیل شده و فاقد «اثیر» است، صرفاً جنبه موقتی دارد. در صورتی که جنبه ظریف درونی نفس از بقای بیشتری برخوردار بوده و از جسم مذکور تنها به عنوان وسیله استفاده می‌کند و در تحولات ذاتی خود، صور جسمانی متفاوتی را به خود می‌گیرد. تفکر و فلسفه در این امر راهنما و مددکار نفس است. نزد هندی‌ها، ظریف‌ترین جنبه نفس، تشبیه به شعلهٔ روی فتیله چراغ شده است که نزد انسان نیز، رأس و مخ او دانسته می‌شود و براساس آن امکان کاربرد درست اصول برای انسان فراهم می‌آید.

درکل عالم جسمانی مشتمل بر نفوسی است که از اجسام زمخت تشکیل شده‌اند و هشت مرتبه از موجودات برتر در آن قرار می‌گیرند و در پنج مرتبه دیگر هم موجوداتی سافل قرار دارند. با افزودن انسان که شأن و مرتبه خاصّ خود را دارد، جمعاً می‌شود چهارده مرتبه که خود قابل تقسیم به سه طبقه و قشر است. در هشت مرتبه برتر، طبق کلام و خداشناسی هندی‌ها، چهره‌هایی چون براهما و پرایا پاتی[1] و اندرا[2] و غیره آورده می‌شود؛ البته براهما ممتاز است؛ او مخلوق عالی و منفرد است. بعد خدایان و قهرمان‌ها و شیاطین و ارواح خبیثه قرار می‌گیرند و در پایین‌ترین مرتبه که در غرب صرفاً قلمرو طبیعت دانسته می‌شود، چهارپایان زندگی می‌کنند که به دو طبقه تقسیم می‌شوند؛ در مرتبه سوم پرندگان، چهارم دوزیستان[3]، خزندگان، ماهی‌ها، حشرات و در مرتبه پنجم نباتات و مواد غیر آلی. در مرتبه اول موجوداتی قرار دارند که تا حدودی به موجودات بالاتر شباهت دارند و از «خیر» بهره‌ای می‌برند، ولی آنها هنوز کامل نیستند و در واقع صورت موقتی دارند. براهما و تمام خدایان دیگر نیز گذرا هستند. در مرتبه پایین‌تر، ظلمات و توهمات حاکم است و در مرتبه میانی، می‌توان از جهانی صحبت کرد که مردمان به سبب ناپاکی و شهوات خود، گرفتار رنج و شقاوت ابدی شده‌اند.

1. Prayapati
2. Indras
3. Amphibie

افزون بر این سه طبقه از مخلوقات جسمانی که در واقع همین عالم موجود مادی را تشکیل می‌دهد و حتی به‌گونه‌ای براهماها نیز جزوی از آن هستند، یک خلقت معقول نوع چهارم هم وجود دارد که عقل و هوشمندی بر آن حاکم است و در آن موجودات از احساسات و قوای خاصی برخوردارند که اینها نیز به چهار نوع تقسیم می‌شوند: ۱ـ آنچه موانعی در رشد و تعالی ایجاد می‌کند. ۲ـ آنچه موجب بی‌استعدادی شخص می‌شود. ۳ـ آنچه موجب رضایت انسان است. ۴ـ آنچه هوش را کمال می‌بخشد.

این چهار نوع از حالات نفسانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شوند، به نحوی که فقط برای «هوش» پنجاه نوع «تعیّن» شمرده شده است.

۱ـ عوامل اصلی که مانع از فعالیت هوشی می‌شوند، از نوع تاریکی و خطا هستند که می‌توان از جمله تخیل، توهم و شهوات را نام برد. انزجار، بدخلقی، ناملایمات و نیز، ترس شدید از این لحاظ موثراند. این پنج مورد به نوبه خود، به شصت و دو قسم تقسیم می‌شوند، به‌صورتی که هشت عدد از آنها مربوط به خطا و توهم است و ده تا از آنها مربوط به شهوات و برای انزجار و ترس نیز برای هریک هجده مورد نام برده شده است. ما در اینجا در واقع با نوعی علم‌النفس روبه‌رو هستیم که بیشتر جنبه تجربی دارد و به حصر استقرایی به آنها پرداخته شده است.

۲ـ آنچه موجب بی‌استعدادی می‌شود و از قابلیت‌های هوشی می‌کاهد، شامل بیست و شش مورد است، از جمله خطاها و یا صرفاً نواقص جسمانی از نوع کری و کوری و ضعف‌های نوع دیگر.

۳ـ آنچه موجب رضایت یا آرامش خاطر می‌شود به دو جهت قابل تشخیص است، یکی درونی و دیگری خارجی. اولی، در واقع چهارگانه است و دومی پنجگانه. البته رضایت درونی نیز امکان دارد نادرست باشد، مثلاً موقعی که به طبیعت با این نظر نگاه می‌کنیم که شناخت طبیعت در جهت تحریف اصل آن است و این توقع به وجود می‌آید که فعل اصلی طبیعت می‌تواند رهایی بخش باشد.

مکتب سانس‌هیا این نظر را قبول ندارد و رهایی حقیقی را تنها در مرتبه چهارم مقدور می‌داند که در واقع همان استکمال هوش است؛ نمی‌توان از صرف طبیعت انتظار رهایی داشت. رهایی امکان ندارد مگر اینکه نفس آن را از طریق استکمال خود تحقق بخشد.

یکی از رضایت‌های درونی غلط «همان اکتفاء کردن به تمرین‌های ریاضت است» ـ رنج‌ها و سختی‌های بدنی برای اخذ آزادی و حریت روح کفایت نمی‌کند. سومین صورت رضایت، تصور نوعی رهایی براساس سپری کردن زمان حال است، بدون اینکه شخص خود به مطالعه و مراقبه دقیق پرداخته باشد. چهارمین نوع رضایت از این تصور ناشی می‌شود که از طریق ثروت و مال اندوزی می‌توان احتمالاً به حریت درونی رسید.

در مورد رضایت خارجی، باید گفت که آن مستلزم خودداری از لذات، به سبب ملاحظات اجتماعی و غیره است، مثلاً ۱ـ به سبب گریز از دغدغه‌های مال‌اندوزی. ۲ـ به سبب گریز از غریزه صیانت ذات ۳ـ ترس از اینکه بعد از به دست آوردن امتیازات، آنها را از دست بدهیم و دچار رنج و تأسف شویم؛ ترس از رنج‌هایی که بعد از کسب لذات حاصل می‌شود. هندی‌ها معمولاً به سهولت با امور حسی درگیر نمی‌شوند، زیرا آنها شک دارند که اصلاً بتوانند با مسائل حسی به خوبی کنار آیند؛ آنها از پرداختن به کارهایی که زود سپری می‌شود و ثبات ندارد اجتناب می‌ورزند.

۴ـ استکمال هوش که این خود شامل هشت مرحله است: در هر صورت استکمال موقعی شروع می‌شود که موجود از شرّ رهایی یافته باشد، ولی از آنجا که شرّ سه‌گا نه است، به‌همین دلیل روش و راه‌های مختلف و متفاوتی برای رهایی از آنها، باید در نظر داشت که پنج نوع دیگر آن در واقع غیر مستقیم‌اند: ۱ـ تفکر و تعلیمات شفاهی۲ ـ مطالعه و قرائت کتاب‌های مقدس ۳ـ محاوره و بحث دوستانه ۴و۵ ـ مراعات دو نوع طهارت یعنی خارجی و داخلی، در مورد آنچه مربوط به زندگی روزانه است و آنچه به عادات و رسوم متداول مربوط می‌شود.

از طرف دیگر آنچه نزد هندی‌ها در مورد شعور، بسیار جالب توجه می‌نماید، این است که آنها حقیقت را شامل سه «تعیّن» می‌دانند که به‌گونه‌ای «معانی مطلق» محسوب می‌شوند. کلبروک می‌گوید که در نظریه سانس هیا و در دیگر نظام‌های فکری هندی، همچنین اشاره به «صفات[1]» سه گانه نیز شده است. آنها به لحاظی این صفات را به عنوان کیفیات و أعراض به کار نمی‌برند، بلکه جنبه جوهری به آنها می‌دهند و همچنین به عنوان چهره‌های مشخصی که حاکم بر تغیّرات طبیعت هستند. این صفات دقیقاً همان

1. Gunas

حالت را دارند که در غرب «معانی مطلق» نامیده می‌شوند. آگاهی از این معانی که نزد هندی‌ها صرفاً براساس مشاهدات امور حسّی به وجود آمده است، نزد افلاطون و دیگر متفکران نیز دیده شده است. البته نزد هندی‌ها، این صفات بعداً در امور نظری و عقلی تا حدودی به فراموشی سپرده شده و تنها در قلمرو دین و امور مربوط به ماوراء از آنها استفاده شده است. در عالم غربی نیز این تصورات که مدت‌های مدیدی مهمل و بی‌اعتبار قلمداد می‌شده، بعداً به‌وسیلهٔ کانت دوباره سر زبان‌ها افتاده و از نو مورد توجه قرار گرفته است. منظور اینکه آنچه در مورد آسمان و زمین می‌تواند جنبه اساسی داشته باشد، باید همواره با تصور نوعی امر سه‌گانه قابل بحث باشد، یعنی همان اصلی که هندی‌ها از قدیم به آن پی برده بوده‌اند.

هندی‌ها اولین و مهم‌ترین این صفات سه گانه را به نحو کلی «خیر[1]» می‌نامند، البته نه به معنائی که ما آن را به‌صورت متداول به کار می‌بریم و تصور می‌کنیم که آن نتیجه اراده ماست، بلکه برای آنها «خیر» بیشتر جنبه حسّی دارد، یعنی آن چیزی است که به گونه‌ای انضمامی به انسان ارتقاء می‌دهد و ذهن او را روشن می‌سازد و موجب مسرت و شادی درونی او می‌شود. از طریق آن، همچنین فضایل انسان به رشد می‌رسند و ارزش پیدا می‌کنند و در جهت نیل به سعادت فعال و در کار می‌شوند. این جنبه به نحو خاصّ در عنصر «آتش» دیده می‌شود و کاملاً فائق به نظر می‌آید. شعله، جرقه‌ها را پراکنده می‌کند، ولی خود به سوی بالا می‌رود. اگر این صفت در انسان پیدا شود، فضایل او قوام و دوام پیدا می‌کنند. «خیر» در واقع چیزی است که بر عالم اعلی حاکم است، یعنی بر هر آنچه نورانی و درخشان است. در هر صورت هیچ جنبه منفی در این صفت دیده نمی‌شود و آن از هر لحاظ مثبت است.

دومین صفت به نحو کلی، عدم پاکی و شهوات است. آن کاملاً فعّال و محرک است و موجب تغییر و دگرگونی می‌شود. آن همچنین دلالت بر تمایلات کورکورانه دارد و به‌گونه‌ای عامل اصلی شرور و التهابات روحی را همراه دارد. آن را درعمل به عنصر «هوا» نسبت می‌دهند.

---

1. Sattwa

سومین صفت که در میان آنها پایین‌ترین نوع آن است، تاریکی و ظلمت[1] است. آن به نحوی دلالت بر عدم هوشیاری و رکود ذهنی می‌کند که با وسواس و ضعف و رنج همراه است؛ آن ، موجب بروز توهم و نادانی می‌شود. این حالت در عناصر «خاک» و «آب» تفوق دارد: خاک سقوط می‌کند و آب سرازیر می‌شود. نزد موجودات ذی‌حیات این جنبه به صورت ریا و نادرستی بروز می‌کند.

به این ترتیب در مورد صفات مورد بحث، می‌توان، اولی را عاملی دانست که امکان وحدت با خود را فراهم می‌آورد و دومی را به‌صورت کلی، فعالیتی تلقی کرد که موجب تمایز و جداسازی و تقسیم می‌شود و سومی را باید صرفاً سلبی و منفی به حساب آورد. البته در اساطیر هندی نیز مطالب به‌همین نحو بیان شده است. برای مثال شیوا[2]، خدای تغییر و تخریب است، با اینکه به لحاظ دیگر خدای تولید هم می‌باشد. به عقیده هگل، تفاوت عمده این افکار با آنچه در غرب مورد نظر است از این لحاظ است که اصل سوم، چرا در ابتدا قرار نگرفته و چرا نشانگر وحدت آن دو اصل قبلی نیست! زیرا به‌هرترتیب «معنی» باید به عنوان ایجابی در سلب و به عنوان اثباتی در نفی، وارد شود تا بتواند واسطه و حد وسطی برای خود باشد، با اینکه البته به‌لحاظ دیگر سلب مستقل است. «معنی» ، باید بتواند همچنین واسطه و حدّ وسطی برای خود شود تا با برکناری سلب به وحدت زیربنایی تفکر و واقعیت، تحقق بخشد. در صورتی که نزد هندی‌ها این اصل سوم، فقط بیانگر تغییر و کوْن و فساد طبیعی است نه چیز دیگر. به دنبال این بحث‌ها، هندی‌ها بر این نکته تأکید دارند که این سه اصل فقط از خواصّ طبیعت نیستند، بلکه ذات و جوهره طبیعت را تشکیل می‌دهند. در سانس هیا، گفته شده که از این تعیّنات طوری صحبت می‌شود که گویی از درخت‌ها و جنگل‌ها صحبت در میان است. منظور آن‌ها این بوده که این مطالب در مورد موجودات و اشیاء انضمامی صادق است، ولی این مقایسه‌ها واقعاً چقدر ارزش می‌توانند داشته باشند، زیرا به‌هرترتیب مفهوم «جنگل» به عنوان کلی صرفاً انتزاعی است و درختان مستقل از آنند.

---

1. Tamas

۲ . اسم دیگر شیوا در سنت هندی موهسوارا Moheswara است.

این سه نحوهٔ تعیّن در وداها نیز آورده شده است و در آنجا از آنها به عنوان «تغیّرات متوالی» صحبت شده است که «یکی از دیگری» ناشی می‌شود و همچنین اشاره به این مطلب شده که در ابتدا همه چیز در کمون و ظلمت بوده و بعد ضرورتاً به تکوّن و تطور رسیده‌اند و به مرور صورت امروزی خود را پیدا کرده‌اند. همه چیز تمایل به عالم و قلمرو تازه‌ای داشته و توجه کلی بر این بوده است که در نهایت کلّ امور به «خیر» می‌پیوندد.

تصور این سه «تعیّن» ممکن، در متون و آثار مختلف هندی‌ها زیاد دیده می‌شود و با افزودن آنها بر بیست پنج اصل قبلی،تعداد کلّ آنها به بیست و هشت می‌رسد.

عقل[۱] را می‌توان از طریق هشت صورت آن مشخص کرد. هریک از این‌صور اوصاف و ممیزات عقل را نشان می‌دهد که در لحظات و مواقع معینی مورد استفاده است و شرایط استکمال انسان را فراهم می‌آورد. چهار تا از این صور مربوط به نیکوکاری می‌شوند که ما به ذکر آنها اکتفاء می‌کنیم: اولی فضیلت به معنای اخلاقی و دینی کلمه است که جنبه عملی و کاربردی پیدا می‌کند. دومی، شناخت علمی است که جنبه حِکمی و روحی دارد و براساس آن، نفس به تجرد راه می‌یابد و از شرور آزاد می‌شود. سومی، قطع رابطه با انفعالات و شهوات است که امکان دارد در اثر تحریکات خارجی به وجود آمده باشند، برای مثال به سبب عدم تمایل به کار و فعالیت و یا به سبب ضعف اخلاقی، مثلاً به دلیل تصور اینکه زندگی صرفاً رویا و توهم است. صورت چهارم، خود هشت جنبه دارد: ۱ـ میل به دستیابی به یک قدرت زیاد ولی در حجم شیء بسیار کوچک که قابل نفوذ در تمام اشیاء باشد؛۲ـ میل دستیابی به قدرت زیاد جسمانی ۳ـ میل به پیدا کردن روشی که از طریق آن، بتوان با یک پرتو کوچک نوری، به خورشید دست یافت؛ ۴ـ آرزوی پیدا کردن آلات و ادواتی که کاربرد آنها نامحدود تلقی می‌شود؛ ۵ـ اراده‌ای که بتواند از امکانات متداول فراتر برود، مثلاً فرو رفتن در خاک، بهمان صورتی که می‌توان در آب شیرجه رفت؛ ۶ـ تسلط به کلّ امور اعم از ساکن یا متحرک؛ ۷ـ دستیابی به آن نوع توانایی که بتوان با آن جریان طبیعت را تغییر داد؛ ۸ـ به دست آوردن قدرت انجام هر کاری که انسان به آن تمایل دارد.

---

۱ . البته در این مورد اصطلاح فرانسهIntelligence آورده شده که به نحو متداول هوش هم دانسته می‌شود.

هگل توضیح می‌دهد که این قدرت‌ها در تصور غربی‌ها بسیار مبهم و عجیب می‌نمایند ولی طبق مکتب سانس‌هیا آنها در اختیار هرکسی که بتواند به اعلاء درجه به استقلال درونی خود تحقق بخشد قرار می‌گیرند. در قوانین مانو[1] هندی، گفته می‌شود که نزد طبقه برهمن، این قدرت‌ها از بدو تولد وجود دارند. «آنها اعم از اینکه عالم باشند یا جاهل، همیشه مجهز به نوعی قدرت الهی هستند.» و نمی‌توان عملاً به آنها صدمه‌ای وارد آورد. کافی است که آنها متون وداها را قرائت کنند و به نیایش‌های متداول بپردازند و مناسک خاصّ لازم را انجام دهند تا این قدرت‌ها نزد ایشان فعّال و درکار شوند. این اشخاص را «یوگی» می‌نامند. کلبروک می‌نویسد:«اعتقاد به اینکه انسانی بتواند این قدرت‌های عجیب را به دست آورد، خاص فرقه سانس‌هیا نیست، بلکه همه هندی‌ها به چنین تصوراتی قائل هستند؛ اعتقادات خرافی در همه آنان به انحای مختلف دیده می‌شود. قدرت یوگی‌ها را معادل آن نوع فعالیتی می‌توان دانست که در کشورهای غربی سحر و جادو نامیده می‌شود و در داستان‌ها و گفته‌های مردمی به آنها اشاره می‌شود. آنها یقین حسّی را در این موارد بی‌اعتبار تلقی می‌کنند. اصلاً آنچه در غرب ادراک حسی نامیده می‌شود، نزد هندی‌ها معنای دقیقی ندارد. در نظر آنها آنچه به خیالبافی و توهم منجر می‌شود، نوعی تجربه واقعی است. وقایع ملموس واقعی در ذهن آنها به صور خیالی شگفت‌انگیز و عجیب در می‌آیند؛ آنها حتی رویاهای خود را حقایقی روشن و آشکار تلقی می‌کنند.»

در مکتب یوگای پاتانجالی، بحث در نحوه کسب این قدرت‌ها، بسیار مهّم دانسته می‌شود (خاصه در فصل سوم کتاب). در این مکتب نیز مثل تمام مکاتب دیگر هندی، هدف و غایت اصلی رسیدن به سعادت است، ولی یکی از شرایط زیربنایی آن، پیدا کردن راهی برای انجام کارهای ماوراءالطبیعی است. کلبروک توضیح می‌دهد که به نظر هندی‌ها برای به دست آوردن این امکانات باید درمورد متعلق‌های خاصی تامل و تفکر کرد، ولی معلوم نیست که منظور از این متعلق‌های خاص چه چیزهایی است! این تأملات مربوط به اموری می‌شود از نوع حبس تنفس و تعطّل قوای حسّی و حفظ سکون در یک حالت ثابت مستمر، به مدت بسیار طولانی. معمولاً تصور بر این است که از رهگذر اعمالی

---

1. Manou

خاصّ ، می‌توان از همه امور آگاهی پیدا کرد و هر عمل ظاهراً غیرممکن را به انجام رساند، برای‌مثال نه تنها شجاعت شیر و سرعت باد را می‌توان به دست آورد، بلکه همه جهان‌های ممکن را به یک نگاه می‌توان شناسایی کرد و کارهای غیرقابل باور را به انجام رساند. با این‌حال عجیب‌تر اینکه در نظر آنها کسب این قدرت‌ها، هدف اصلی و نهایی نیست و از طریق آنها الزاماً نمی‌توان به بَهْجَت و آرامش ماندگاری رسید. کسب این امکانات صرفاً به منظور آماده‌سازی نفس برای ارتقای روح به مراتب بالاتر است و به‌همین دلیل هر آنچه گفته شد بیشتر جنبه مقدماتی دارد و فعالیت استکمالی باید ادامه داشته باشد. به‌هرترتیب فقط تمرکز و حفظ استمرار شهودات اولیه است که زایش حریت و آزادی را در انسان میسر و مقدور می‌سازد تا او را احتمالاً به کمال نهایی برساند. طبق نظر یوگاساسترا، باید از هیجانات و هر نوع التهاب درونی ممانعت کرد و عنداللزوم ادراکات را به حالت کمون و تعلیق درآورد و جز آنچه از خداوند ناشی می‌شود به هیچ‌چیز دیگر توجه و التفاتی نداشت. برای یوگی‌ها آنچه حائز اهمیت اصلی است، صرفاً تجرد نفس است و آن این‌طور بیان می‌شود:«سریع‌ترین راه برای رسیدن به بَهْجَت، همان توجه به خداوند و ذکر نام اوست. باید اسماء عرفانی خداوند را دائماً زمزمه کرد و با تلفظ درست هجای کلمه «اُمّ[1]»،باید در عین حال در معنای باطنی آن نیز تأمل و تفکر کرد. تجرد نفس در واقع می‌تواند از حفظ مستمر یک کلمه معین در نفس، ناشی شود.» کلّ این اصول به معنائی جز راه و روش چیز دیگری نیست ولی همین نیز به خودی خود جنبه متأله دارد.

در مکتب «خدامحور» پاتانجالی، خداوند، حاکم متعال، خود یک نفس متعال دانسته می‌شود که البته متمایز از نفوس دیگر است. در مکتب سانس‌هیا در روایت دقیق کاپیلا، امکان حلول نفس متعالی به نفس انسانی کاملاً انکار می‌شود، زیرا فاهمه انسان نمی‌تواند آن را نمایان سازد و تفکر در این مورد، نمی‌تواند برهان عقلی اقامه دهد. تنها گفته می‌شود که عقل کلّ مطلق منشأ همه عقول فردی و منشأ وجودی تمام موجودات است. خدای مورد نظر کاپیلا، خالق جوهر مطلق طبیعت است که در نهایت به سوی او سوق پیدا می‌کند؛ ولی کاپیلا تأکید دارد که شناخت تعیّنات فقط براساس شعور و عقل ممکن می‌شود.

---

1. Om

۳ـ حال در درجه سوم باید به شناخت حالات[1] مُتَعیِّن امور پرداخت که درادامه به بحث در مورد آن می‌پردازیم:

قبلاً در مورد شناخت، از ادراک و استنتاج و همچنین از شهود که بی‌واسطه و مستقل از ادراک و استنتاج، حاصل می‌آید، صحبت کرده‌ایم. به نحو کلی، در فلسفه‌های هندی در مورد این حالات مطالب زیادی گفته شده است و نظریه‌های خاصی درباره رابطه احتمالی میان علت و معلول وجود دارد. همچنین نظریه استنتاج برای آنها حائز اهمیّت زیادی است؛ آنها اعتقاد دارند که «عقل و تمام اصول دیگری که ازآن ناشی می‌شوند، از معلولات مستقیم خود عقل‌اند» و عقل به‌گونه‌ای علت اصلی آنهاست. البته به نظر هندی‌ها، این معلولات قبل از آنکه علت آنها بالفعل و موثر شده باشند، وجود داشته‌اند، زیرا اگر چیزی اصلاً وجود نمی‌داشت، هیچ علتی نمی‌توانست موجب پیدایش آن شود؛ منظور اینکه معلولات به معنای محض کلمه تولید نمی‌شوند، بلکه می‌توان گفت از علت، زاده می‌شوند و یا به نحوی استخراج می‌شوند. کلبروک برای توضیح این مطلب به عبارت معروف رایج قرون وسطای مسیحی اشاره کرده است:«از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید[2]»، برای هندی‌ها نیز علت ناگزیر متضمن معلول‌های خود است و در این مورد آنها مثال‌های زیادی می‌آورند: مثلاً روغن خواه ناخواه در دانه کنجد وجود دارد، حتی قبل از آنکه از پوسته خود جدا شده و روغن‌گیری شود؛ برنج قبل از اینکه مرحله برنج کوبی را گذرانده باشد، به‌هرترتیب در داخل پوسته خود وجود داشته است؛ همچنین اینکه شیر در پستان است قبل از آنکه مکیده شود... منظور اینکه به اعتقاد آنها علت و معلول به لحاظ محتوائی یکی هستند. یک تکه از لباس ذاتاً تفاوتی با نخی که با آن بافته شده است نمی‌تواند داشته باشد و تباینی میان آنها قابل تصور نیست. علت و معلول وحدت وجودی دارند و این مطلب برای هندی‌ها فوق‌العاده با اهمیّت تلقی می‌شود.

در مورد اینکه «از هیچ چیزی به وجود نمی‌آید» ، منظور این است که به معنائی خداوند در خلقت، انحصاراً تعیّنات خود را متجلی ساخته است. البته فاهمه انسان علت و

---

1. Modes

۲ . در کلام مسیحی قرون وسطی، این مطلب را به عبارت لاتینی Ex nihilo nihil fit بیان می‌کرده‌اند ومنظور این بوده که خلقت را مسبوق به عدم نمی‌توان دانست.

معلول را متفاوت تصور می‌کند، ولی عقل متوجه می‌شود که این نوع تفاوت‌ها صرفاً صوری است و پایه و اساس محکمی ندارد. با دقت در امور طبیعی و با تامل عمیق در پدیدارهای آن، وحدت علت و معلول به سهولت محرز به نظر می‌رسد. برای مثال وحدت باران و رطوبت به نظر ما بدیهی است و براساس این مشاهدات، هندی‌ها این نتیجه را می‌گیرند که صرفاً یک علت واحدی وجود دارد که به لحاظ اصلی، از کلّ عالم هستی غیرقابل تمیز است، زیرا در هر صورت آنچه تعیّن یافته خواه ناخواه کثیر و متناهی است و نمی‌تواند کلیت محض داشته باشد. از این لحاظ حتی عقل نیز خود معلول محسوب می‌شود و باید از علت مشخصی ناشی شده باشد؛ فقط نفس است که از آن حیث که فعال و در کار است، با طبیعت وحدت دارد به این ترتیب خواه بگوییم طبیعت و یا نفس، به هر ترتیب به همان علت اصلی همه امور اشاره کرده‌ایم. در این مورد، استدلالی که به‌صورت بنیادی در سانس‌هیا دیده می‌شود، این است که «کلّ معلولاتی که خارج از علت ظاهر می‌شوند، دوباره به همان علت اصلی بازمی‌گردند و «طبیعت» نیز صورتی از همان علت اولی است که کلّ عوالم از آن ناشی شده‌اند.»

قبلاً متوجه شدیم که طبیعت واجد سه کیفیت اصلی است:«خیر»، «شوق و شهوت[1]» و «ظلمات». رابطه‌ای که میان این سه کیفیت برقرار می‌شود، فعل طبیعت دانسته می‌شود، ولی هندی‌ها با این مسئله به‌گونه‌ای سطحی برخورد کرده‌اند. کلبروک می‌گوید: «طبیعت از طریق تجمع این سه کیفیت عمل می‌کند و هر چیزی را می‌توان تشبیه به سه مسیر آب کرد که در جهت تشکیل نهر واحدی جریان دارند و یا می‌توان نخ‌هایی را مثال آورد که در هم تنیده شده و لباس واحدی را به وجود آورده‌اند. طبیعت همچنین صور ظاهری امور را تغییر می‌دهد، مثل اینکه ریشهٔ گیاهان آب ابرها را جذب می‌کنند و موجب پرورش میوه‌هایی می‌شوند که عطر خاصی از آنها به مشام می‌رسد و می‌توان یقین داشت که در این فرایند، اصل همان ترکیب و تغییر است.»

همچنین باید در رابطه علّی میان طبیعت و روح تعمق کرد و در این مهم سعی هندی‌ها براین بوده است که کلاً وجود نفس و ارتقای آن را به روح به‌صورت برهانی نشان دهند و رابطه انکارناپذیر یک امر غیرمادی را با عناصر مادی طبیعت به اثبات

---

1. Passion

برسانند. به نظر آنها هر چیزی باید پاسداری داشته باشد، همان‌طور که ارابه نیازمند ارابه رانی است. آنچه به حسّ درمی‌آید باید در چیزی انعکاس یافته باشد تا موجب لذّت یا الم شود و آن چیز، جز نفس نمی‌تواند باشد که به معنائی اولین اصلِ طبیعت تلقی می‌شود. البته نمی‌توان فراموش کرد که اغلب مبدأ و شروع فلسفه هندی بسیار کودکانه است ولی از طریق استدلال‌های انتزاعی که گاهی بسیار ظریف نیز می‌نمایند، دفعتاً آنها به تصاویر مادی محسوس اشاره می‌کنند و با مقایسه آنها با امور روزمره، می‌خواهند گفته‌های خود را مورد تأیید قرار دهند. آنها همین روش را نیز در مورد نفس به کار می‌برند.

نزد ایشان، در ابتدای بحث رابطه نفس و طبیعت بسیار خوب شروع می‌شود و نفس هدف و نقطه نهایی اعلام می‌گردد. فعل اصلی نفس، رهاسازی خود از قید طبیعت است و طبیعت به خودی خود چه به لحاظ فی‌نفسه و چه به لحاظ لِنفسه چیزی دانسته نمی‌شود. البته این مسئله با آنچه ما قبلاً در مورد عوالم سه‌گانه آوردیم، ارتباط تنگاتنگی دارد؛ در عالم اعلی «براهم»، رأس تلقی می‌شود ولی حیوانات و مواد جامد و همچنین انسان‌ها در عالم سفلی قرار دارند که بسیار زودگذر و موقتی هستند. البته «براهم» نیز خود از این عالم جدا نیست و غایت این عالم نیز کاملاً معین و مشخص است به‌گونه‌ای که همه چیز باید به وحدت طبیعت بازگردد و طبیعت از آن حیث که خود نیز تحت پوشش است، به معنائی صرفاً لحظه و مرحله‌ای از نفس می‌شود نه چیز دیگر. در نهایت تنها نفس است که می‌توان آن را به عنوان حقیقتی ثابت و پابرجا تلقی کرد و بقای آن را محرز دانست.

هندی‌ها اعتقاد دارند که طبیعت موجب بروز معلولات از علت می‌شود و همچنین امکان بازگشت آنها را به اصل خود فراهم می‌آورد. آنها در این مورد اشاره به مثال لاک‌پشت می‌کنند: «لاک‌پشت اعضای بدن خود را گسترش می‌دهد و بعد به موقع آنها را در لاک خود جمع می‌کند.» مشابه آن، اضمحلال کلی عالم که به نظر هندی‌ها در تاریخ معینی رخ خواهد داد، پنج عنصر اصلی یعنی خاک، آب، آتش، هوا و «اثیر» که تشکیل عوالم را می‌دهند، در جهت عکس گسترش فعلی خود، عمل خواهند کرد، یعنی به تدریج با هم جمع خواهند شد و اصل و اساس خود را باز خواهند یافت؛ «احد» کلّی اولیه، دیگر از طبیعت قابل تشخیص نخواهد بود. با این‌حال بازگشت همه جانبه جهان با صور کثیر و

متعدد خود موجب نخواهد شد که «نفس» نیز به طبیعت بازگردد و به آن بپوندد، بلکه آن به عنوان یک امر محض کاملاً لِنفسه، در کلیت خود تحقق خواهد یافت.

رابطه طبیعت و نفس و روح به این ترتیب بیان شده است که ـ طبیعت هر چقدر هم ـ فاقد حیات و غیر متحرک باشد، باز برای رهایی نفس، فعالیّت می‌کند. طبیعت شبیه به یک رقاصه حرفه‌ای[1] است که نفس را به تماشای خود وا می‌دارد و با تهور و وقاحتی که از خود نمایان می‌سازد، مورد اعتراض و انتقاد نفس قرار می‌گیرد. البته بعد از آنکه تمام هنرنمایی‌های خود را به معرض نمایش گذاشت، گویی از افراط‌کاری‌های خود متنبه می‌شود. رقص خود را ناگهان قطع می‌کند! آنگاه هم طبیعت و هم نفس خود را با شرمندگی کنار می‌کشند، «اولی برای اینکه بیش از حدّ لازم عشوه‌گری کرده است و دومی برای اینکه بیش از حدّ مُجاز دیده است» شاید بتوان گفت که نفس سعی دارد حداکثر شناخت را از طبیعت حاصل کند تا بهتر بتواند آن را ترک کند. نفس نیازمند حدّاکثر شناخت است تا قدرت کافی برای نفی طبیعت را به دست آورد؛ اما در هر صورت، رابطه نفس و طبیعت ادامه پیدا می‌کند تا اینکه در نهایت نفس به یک درجه عالی از شناخت روحی برسد و آنگاه با حقیقت غیرانکار ناپذیری روبه‌رو شود و آن اینکه «من» به عنوان «من» اصلاً وجود ندارد و هیچ چیزی در این جهان نمی‌تواند به آن تعلق داشته باشد. با این‌حال «من» اصل شعور است و یکی از بیست و پنج اصلی است که قبلاً برشمردیم. آن در واقع به نحو کلی متمایز از نفس است تا اینکه «انانیت» خود را منهدم سازد و به نوعی علم و شعور برسد تا در اثر تصاویری که در آن انعکاس می‌یابند آلوده و لکه‌دار نشود؛ حتی انعکاس یک تکه بلور خالص نباید بتواند لکه‌ای در آن ایجاد کند.

نفس با رسیدن به این درجه از معرفت، به سبک دیگر می‌تواند نظاره‌گر طبیعت شود، یعنی به گونه‌ای که خود به‌هیچ‌وجه در مظان تغییر و تغیّر قرار نگیرد. در این مرحله نفس حتی از فاهمه هم بی‌نیاز و فارغ شده است و آنچه صرفاً در آن باقی می‌ماند همین معرفت محضی است که در واقع منجی او خواهد بود؛ منظور معرفتی است که فاقد انانیت و حتی فاقد خودآگاهی است. همان‌طوری که متوجه می‌شویم در سنّت هندی، نفس به لحاظی از جسم زاده می‌شود، ولی جسمانیت به مرور ظریف و ظریف‌تر می‌شود و با اینکه نفس هنوز

---

1. Bayadère

مدتی ملبس به جسمانیت است ولی در نهایت نسبت به آن مستقل می‌گردد. این را به دستگاه کوزه‌گری تشبیه کرده‌اند که بعد از ساخته شدن کوزه هنوز مدتی به چرخش خود ادامه می‌دهد، و هنگامی که کار واقعاً تکمیل شد از حرکت بازمی‌ایستد.

به بیان دیگر در مورد نفس می‌توان گفت که تأثیر طبیعت بیش از پیش کاهش می‌یابد و در مرحله نهایی، بعد از آنکه جنبه روحانیت نفس کامل شد، دیگر رابطه آن با طبیعت کاملاً قطع می‌شود.

آنچه در اینجا آورده شد، نظر کلی و بنیادی سانس هیا بود که در آن از انحای مختلف رابطه نفس و طبیعت، در چارچوب یک نظام کلی واحد، بحث شده است.

II – افزون بر نظام فکری سانس‌هیا، می‌توان از صور دیگر نحله‌های فکری متداول نزد هندی‌ها صحبت کرد، از جمله از فلسفه جدلی گوتاما[1] و نحله «اصالت جزءلایتجزا» کاناد[2] ؛ اولی بیشتر جنبه استدلالی نی‌آیا را دارد و به نوعی منطق مابعدالطبیعی محسوب می‌شود و براساس گرایش به امور طبیعی و اشیاء حسّی مشخص می‌شود. کلبروک در رساله تحقیقی دوم خود اشاره کرده است که من حیث المجموع، این دو نحله را می‌توان واحد و یکی تلقی کرد، زیرا آنها متقابلاً یکدیگر را تکمیل می‌کنند. هر دو به خوبی تدوین و تنظیم شده‌اند و تفسیرهای زیادی از آنها در دست است؛ البته در مورد نی‌آیا باید گفت که در آن، بیشتر مسائل منطقی به انحای مختلف مورد نظر بوده است.

نظامی که گوتاما و کاناد در شرح اصول شناخت مراعات کرده‌اند، ابتناء بر قسمتی از وداها دارد که در تعالیم رایج هندی‌ها به‌صورت ضروری مورد استفاده است. بحث «مُعَرف» و آنچه اصطلاحاً به منظور تعیین حدّ مفاهیم آورده می‌شود، به نحوی حالت مُنْزَل دارد، زیرا به معنائی به اعتقاد هندی‌ها، تکلم، جنبه مُنْزَل پیدا می‌کند. مُعَرِف، صرفاً براساس جنبه ذاتی یک امر مورد نظر است و سعی بیشتر بر این است که مشخصهٔ اصلی یک شیء که تناسب اجتناب ناپذیری با آن داشته باشد، در تعریف آن مورد استفاده قرار بگیرد. طبق این روش، استادان فلسفه در درجهٔ اول تنها به صورت شناخت توجه می‌کنند و بعد به بررسی متعلقات آن می‌پردازند. کاناد در این مورد به شش مشخصهٔ زیربنایی

---

1 . Gautama

2. Canade

تأکید کرده است: جوهر ـ کیفیت (صفت) ـ عمل (فعل) ـ گروه مفاهیم یک خانواده ـ خصوصیات فردی ـ ترکیب. ولی گوتاما به شانزده مشخصه اشاره دارد که در اینجا فقط دو مورد را نام می‌بریم یعنی اول «دلیل مُتَیقَن» و بعد «خود آن چیزی که باید برهانی شود» ، زیرا براساس آنها مشخصه‌های اصلی مطرح شده‌اند و بقیه جنبه فرعی دارند و به منظور تأکید بر صحت کار به آنها ارجاع داده می‌شود. نظریه نی‌آیا نیز به مانند سانس هیا با دیگر مکاتب روان شناختی و منطقی مطابقت دارد. درکل اعتقاد اصلی بر این است که تنها معرفت کامل و واقعی به استکمال نفس و رهایی از شرور منجر می‌شود. منظور اصلی شناخت اوصاف ورائی نفس است که براساس آنها، نفس می‌تواند به عنوان یک وجود سرمدی لِنفسه، جدا از جسم در جهت بَهْجَت نهایی خود به حرکت درآید. حالا باید در این بحث اندکی نیز به جزئیات توجه کرد؛ همان‌طور که گفتیم در درجه اول «دلیل مُتَیَقَنْ» مورد نظر است که مشتمل بر چهار نوع می‌شود:

۱ـ کمال ۲ـ استدلال و استنتاج که سه گانه‌اند و به ترتیب «نتیجه[۱]» و بعد «مقدمه[۲]» و در انتها «تمثیل و مماثله[۳]» گفته می‌شوند. «نتیجه» نوعی استنتاج ماتقدّم [۴]«کلّی» است و در آن با شناخت علت، معلول نیز مشخص می‌شود. آنچه «مقدمه» تلقی می‌شود، نوعی استنتاج ما تأخر[۵] «اِنّی» است، یعنی از معلول به علت پی برده می‌شود. سومین استدلال جنبه «تمثیلی و مماثله» دارد یعنی از نوعی تشابه، به نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود. به این مجموعه همچنین باید سه نحوه «مطابقت» و چهار نحوه «ایقاع و اذعان[۶]» را افزود که شامل سنت و نقل قول‌ها و امور وحیانی می‌شوند. انواع دیگر دلایل و مطالب با جزئیات زیاد در کتاب‌های قدیمی دیده می‌شود که آنها نیز به گوتاما منسوب‌اند و تفسیرهای

---

1. Conséquence
2. Antécédent
3. Analogie
4 . a priori (لاتینی)
5. a posteriori (لاتینی)

٦ . در متن فقط کلمه Affirmation آورده شده است. در این مورد ر.ک. به پانویس شماره ٤ (صفحه ۳۰۷).

زیادی از آنها موجود است. کلبروک توضیح می‌دهد که این مطالب در فلسفه‌های هندی به اندازه‌ای به صور مختلف آورده شده که به سهولت نمی‌توان آنها را تحلیل و فهرست درستی از آنها تنظیم کرد.

گوتاما راجع به متعلقات نفس به دوازده مورد اشاره کرده است و متعلق اصلی نفس را همان محل استقرار حواس و همچنین شناخت دانسته است که خود متمایز از جسم و حواس است؛ شناخت، فردی و نامتناهی و ابدی است و از طریق آلات و ادوات درونی دریافت می‌شود و به اثبات می‌رسد. آنچه مربوط به واقعیت وجودی نفس می‌شود از طریق اوصاف خاص آن قابل تشخیص است، زیرا شناخت و انفعالات از قبیل میل، نفرت، اراده و غیره جنبهٔ ریشه‌ای دارند و تعیّن هریک از آنها با تمام جواهر موجود ارتباط ندارد بلکه آنها از کیفیات انحصاری نفس‌اند و حامل آنها تنها همان نفس است. البته در کنار این نفس، نفوس دیگری هم وجود دارند، برای مثال «نفس متعالی که پاراماتوا[1] گفته می‌شود که واجد علم مطلق سرمدی و خالق همه اشیاء است» ـ در این نظام فکری همچنین کیفیات جزئی نفس هم ـ بدون مراعات نظم و ترتیب خاصی ـ به شمارش درآمده و از چهارده کیفیت نام برده شده است: عدد، عِظَم، خصوصیت، وحدت، جدایی، فاهمه، لذت، رنج ، میل، نفرت، اراده، لیاقت، خطا، قوه تخیل. نمی‌توان انسجام این موارد را نسبت به‌هم تعیین کرد، ولی در تَعیّن هر یک از آنها می‌توان به نوعی از تمامیت نظر داشت.

متعلق بعدی شناخت، جسم است و متعلق سوم «آلات حسّی» که خود شامل بویایی، چشایی، بینایی، لامسه و شنوایی‌اند. اینها در این مکتب، برخلاف نظریه سانس‌هیا، از انفعالات شعور محسوب نمی‌شوند، بلکه صرفاً مادی دانسته می‌شوند و نظر بر این است که آنها از عناصر خاک، آب، نور (به جای آتش نوشته شده است)، هوا و اثیر تشکیل شده‌اند. برای مثال چنین گفته می‌شود که مردمک چشم وسیله دیدن نیست، همان‌طور که گوش وسیله شنوایی نیست، بلکه آلت بینایی پرتویی است که از مردمک چشم به طرف شیء افکنده می‌شود و همچنین در فرو رفتگی گوش، ماده‌ای اثیری وجود دارد که با شنیدن صوت در ارتباط است. البته پرتو نوری چشم مرئی نیست، همان‌طور که روشنایی شعله شمع در درخشش خورشید ظهر به چشم نمی‌خورد، با اینکه در مواردی نوعی پرتو را

1. Paramatua

هم می‌توان مشاهده کرد. برای مثال چشم‌های گربه و بعضی از حیوانات در تاریکی شب به خوبی می‌درخشند. افلاطون نیز به همین معنی، با همین مشخصات اشاره کرده است (ر.ک. به طیمائوس ۴۵[۱]). آلات حواس، سومین مُتَعلِقْ شناخت است. ما قبلاً از پنج آلت خارجی شناخت صحبت کرده‌ایم و ششمین آلت، صرفاً داخلی است و آن، همان فاهمه است.

برای اینکه به طبقه‌بندی گوتاما از متعلقات نفس بازگردیم، بعد از حواس به پنجمین آنها یعنی به فعالیت هوشی و به‌ششمی یعنی روح و به هفتمی که فعالیت به‌صورت کلی است و پیشرفت زمانی عقل را نشان می‌دهد، اشاره می‌کنیم. در مرتبه هشتم، خطاها و اشتباهات و توهمات قرار می‌گیرند و در مرتبه نهم از حالات نفس بعد از مرگ صحبت شده است و در مرتبه دهم از روز حساب[۲] و عُقوبت و در مرتبه یازدهم، به نحوهٔ رهایی نفس از آلام پرداخته شده است؛ در آن مرحله نفس توانسته است با مراقبه در علوم مقدس، از شرور و شهوات رهایی یابد و به هدف اصلی خود نزدیک شود.گوتاما افزون بر اینها با دلایل عقلی به مطالب بسیار دیگر نیز پرداخته است، برای‌مثال شک و غیره که از آوردن آنها در اینجا خودداری می‌کنیم. هگل باز توضیح می‌دهد تا چه حدّ صور منطقی نزد هندی‌ها توأم با جزئیات است و می‌گوید که در این موارد، هندی‌ها بحث‌های خود را چنان بسط و گسترش می‌دهند که در غرب حتی در روان‌شناسی تجربی نیز به چنین کاری دست زده نشده است.

هگل در انتهای گزارش خود سعی می‌کند مطالبی را که از ابتدا عنوان کرده است در این قسمت به منظور نتیجه‌گیری کلی، دوباره مرور کند: به نظر هگل نزد هندی‌ها می‌توان فعالیت عقلانی بسیار پیشرفته‌ای را ملاحظه کرد که در نهایت از امور حسّی به مراتب فراتر رفته و از داده‌های اولیه مستقل شده است، بدون اینکه گرفتار خیالبافی‌های نادرست و یا تعصب دینی شود. البته در ادیان هندی، صور بسیار ساده ابتدایی نیز وجود دارد که هنوز حالات طبیعی اولیه خود را حفظ کرده‌اند، برای‌مثال پرستش خورشید و

---

۱. این ارجاع به عینه در متن هگل آورده شده است. او همچنین در این قسمت به شولتز Schultz و گوته هم اشاره کرده است.

2. Retribution

روشنایی که از آن ساطع می‌شود، ولی آنچه ما در اینجا گزارش داده‌ایم، بیشتر مبتنی بر تفکر است. البته به پدیدارهای طبیعی توجه کافی شده، ولی باز تفکر نسبت به آنها استقلال خود را حفظ کرده است. مشاهده طبیعت و دقت در پدیدارهای آن، نقطه آغازین است، ولی وقتی که سیر استکمالی نفس و تروّح تدریجی آن تحقق می‌یابد، دیگر اثری از پدیدارها باقی نمانده است. انهدام خود آگاهی را در انتهای این سیر، می‌توان جنبه بسیار مثبتی تلقی کرد، زیرا آن صورتی از تجرد نفس را نمایان می‌سازد که بیش از پیش واقعیت پیدا کرده است. معمولاً گفته می‌شود که در دین بودا، فنا صرفاً یک جنبه متعالی دارد و آن، حالت لاوجود شعور است، یعنی تفاوت میان «من» و «عالم» از بین رفته و من و تویی باقی نمانده و این یکی از مشخصات اصلی فلسفه‌های هندی است. جهت حرکتی تفکر متوجه غایت امور است ولی این نظرگاه هر چقدر هم کامل و عالی باشد، باز در حقیقت، «تجرد مطلق» برتر و فراتر از آن است و به‌همین دلیل دیگر آن در نقطه نهایی هیچ تعیّنی نمی‌تواند داشته باشد و به‌گونه‌ای لاوجود تلقی می‌شود. مفاهیم[1] و تصورات در سنت فکری هندی به خودی خود و مستقلاً متضمن هیچ حکمتی نیستند، در صورتی که نزد غربی‌ها، آن مفاهیم در جهت متعیّن سازی خود موثراند؛ تفکر از نظر غربی‌ها گویی نوعی مقیاس و اندازه‌ای برای سنجش و ارزیابی خود در اختیار دارد، در صورتی که نزد هندی‌ها تنها نوعی حرکت ارتقائی از امر متناهی به سوی امر نامتناهی است. این همان چیزی است که ما با مطالعه چهار عالم به آن اشاره کردیم؛ توصیف این چهار عالم به ما اجازه نمی‌دهد که یک مفهوم و تصور را در جایگاه دقیق آن قرار داده،آن را به درستی بازشناسی کنیم، زیرا آنها نسبت به هم حالت خارجی دارند و ارتباطی میان آنها دیده نمی‌شود. البته عقل نامتناهی است ولی در این جهان جنبه نامتناهی آن دقیقاً برای ما قابل شناخت نیست. در بعضی دیگر از ادیان شرقی، صحبت از نور محض می‌شود که در عین حال با نور طبیعی (فیزیکی) از یک سنخ قلمداد می‌شود و در عین حال از نوعی وضوح و روشنی ذهن، صحبت می‌کنند که متضمن خیر است. این نور به عنوان متضاد خود با «شرّ» و «خطا» نیز سروکار پیدا می‌کند، اما تقابل خیر و شرّ، صوری باقی می‌ماند و فی نفسه مقیاس و اندازه‌ای برای سنجش مفاهیم در اختیار ما نمی‌گذارد. از یک طرف این

---

1. Notions

تضاد تنها به عنوان صورتی از دین تلقی می‌شود ولی آنچه در فلسفه از آن سخن به‌میان می‌آید، دیگر یک حالت ما تأخر پیدا می‌کند و به‌همین دلیل، هگل اظهار می‌دارد که لازم نمی‌داند در متن خود از دین ایرانیان و از ادیان دیگر شرقی، سخنی بگوید، زیرا به عقیده او در این ادیان از تفکر من حیث تفکر صحبتی نشده است. در صورتی که همان‌طور که بیان شد نزد هندی‌ها، توجه اصلی به آن نوع نفسی است که در جهت ارتقای خود به آزادی، فعال است و به معنائی از طریق تفکر لِنفسه به خود قوام و دوام می‌بخشد و در نتیجه به لحاظی سرنوشت نهایی خود را نیز به دست می‌گیرد. این را می‌توانیم نوعی جوهر عقلانی در نظر بگیریم که مستقل از هر نوع جوهر مادی است. همان‌طور که دیدیم، گویی نفس حتی با مشاهدهٔ طبیعت و دقت در آن، به نحوی تفکری را تمرین و تکرار می‌کند تا بتواند از رهگذر آن به تروّح فی نفسه خود برسد و به‌همین دلیل می‌شود در این فرآیند از جوهر عقلانی سخن گفت و نزد هندی‌ها در واقع همین هدف اصلی فلسفه است،آن هم چه به لحاظ آغاز و چه به لحاظ انجام. می‌توان همچنین تصور کرد که به معنائی نه طبیعت، نه ماده و نه حتی ذهنیّت صرف انسان، بلکه تنها تفکر، اساس حقیقت است. در این مرحله روح صرفاً من حیث روح تحقق دارد و همین نشان می‌دهد تا چه اندازه تفکر شرقی عمیقاً شهودی است. تفکر در غرب کاملاً به دلایل دیگر اهمیّت پیدا می‌کند و در جهت مخالف آن چیزی که در شرق دیده می‌شود. تفکر در غرب نوعی ذهنیّت تأملی است و ارادهِ «من» فردی است که هدف و غایت خود را مطرح می‌کند؛ جنبه درون ذات در غرب بیشتر چنین به نظر می‌رسد. البته این ادعای ذهنی و درون ذات نیز در غرب به گونه‌ای بسط و گسترش پیدا می‌کند و در حدّ کلی به نوعی جوهریت می‌رسد. در واقع «معانی» از تأملات فاعل شناسا ناشی می‌شوند و ارتباطی با جنبه فردی او دارند، به‌صورتی که گویی حقایق فی‌نفسه و لنفسه و همچنین تعیّنات کلی، اعم از وظیفه و حق و غیره باید به عامل درون ذات مؤول شوند. در این فعالیّت ذهنی فردی، نوعی اراده و خواست شخصی دیده می‌شود و به‌همین دلیل می‌توان در مورد آن، از افزون طلبی و نوعی پرادعایی[1] مبتنی بر امور ذهنی و درون ذات سخن گفت. در مقابل ادعاهای «فاهمه» به سبک اروپایی، همچنین باید به اهمیّت جوهریت تفکر شرقی اشاره کرد و

---

1. Prétention

نشان داد که تفکر اروپایی در مقایسه با تفکری که مبتنی بر عقل کلّ است، رخیص و بی‌وجه به نظر می‌رسد و از این لحاظ شاید بتوان تفکر شرقی را نوعی نمونه مثالی سطح بالا به‌صورت کلی برای تفکر در نظر گرفت. البته به لحاظ دیگر باید کمبودها و نواقص انکارناپذیر فلسفه‌های شرقی را نیز دقیقاً معلوم و مشخص کرد. اگر تفکر فردی در غرب قابل انتقاد است، در عوض جوهریت محض عقلی نیز به سبک شرقیان، نواقص زیاد و عمده‌ای دارد و عمیقاً می‌توان آنها را مورد انتقاد قرار داد، زیرا در شرق، هدف اصلی، صرفاً با توجه به امکان تحقق سعادت و بَهجَتْ فاعل شناسا تعیین می‌شود و مبدل به نوعی کلی‌گویی درون ذات می‌گردد و عملاً هر نوع اعتبار عینی و برون ذات را از دست می‌دهد. شاید حتی بتوان گفت که عقلانیت، اگر فاقد عینیّت فی نفسه باشد، در واقع دیگر نمی‌تواند جنبه جوهریت خود را حفظ کند، زیرا به معنائی همین فقط عینیّت فی نفسه شرط جوهریت است. یعنی همان‌طور که در جنبه درون ذات تفکر اروپایی، مقولهٔ نفی را می‌توان عنصر ثابتی تلقی کرد که همه چیز در آن کم‌رنگ و ناپدید می‌شود، به‌همان ترتیب می‌توان گفت که نزد شرقی‌ها نیز همه چیز در عقلانیت جوهری، کم‌رنگ و ناپدید می‌گردد. به این ترتیب آن جوهر به تنهایی نمی‌تواند واجد تعیّن ماحصل و کارآمدی باشد. تفکر در درجه اول ناگزیر به «من» تعلق دارد و آن به معنائی همان نفس «من» است. «من» نه تنها عمیقاً متفکر است و این امر ضرورت زیربنایی دارد، بلکه خود نیز در این تفکر به تمام معنی شریک و فعّال است. در درجه دوم البته تفکر نیز جنبهٔ کلی دارد و واجد نوعی جوهریت عقلی است و این ضرورتی است که از ذات تفکر برمی خیزد. در درجه سوم تفکر خواه ناخواه باید جنبه تشکل ساز و تعیّن بخش داشته باشد و به نحوی به عینیت معتبر اصیلی دسترسی پیدا کند که در آن امر فی نفسه تحرک لازم صورت نامتناهی خود را یافته باشد. صرفاً براساس این تفکر اصلی و بنیادی است که تفکر فلسفی فعلیّت واقعی می‌یابد.

در شهود نوع شرقی، امر جزئی متزلزل و بدون نتیجه واقعی تلقی می‌شود و اغلب در مظان نابودی قرار می‌گیرد، در صورتی که در تفکر اروپایی، امر جزئی جایگاه خاص خود را دارد و برخلاف سنّت هندی، سرنوشت آن در جنبه سپری و منتفی شدن آن قرار ندارد بلکه در تفکر، جایگاه بسیار مهّمی دارد و نتیجه آن نیز باید به عنوان تجربه شناخته شده

حفظ شود؛ اینکار نزد اروپاییان توسط فاهمه انجام می‌گیرد. شرقی‌ها، کلاً تمایل دارند که امور جزئی را واهی و بی‌اعتبار به حساب آورند و نسبت به آنها به نحوی بی‌اعتناء بمانند، در صورتی که اروپاییان به تعیّنات فاهمه توجه کافی دارند و حتی نحوه گذران بودن آنها را مورد تأمل قرار می‌دهند. نزد هندی‌ها نیز گاهی توجه به تعینات جزئی به خوبی دیده می‌شود، برای مثال عناصری از قبیل خاک، آب، هوا و غیره و یا صرفاً ادراک و استدلال و وحی و هوش و شعور را مورد بررسی قرار می‌دهند، ولی کل این بررسی‌ها بدون تجربه جزئی معین انجام می‌گیرد و بیشتر جنبه صوری دارد و براساس آنها عملاً هیچ نظام فکری منسجم حاصل نمی‌آید. در این موارد استدلال‌ها بسیار سطحی و غیر موثر است و به تبحر و مهارت مهم منجر نمی‌شود، تقریباً به همان صورت که نزد اهل مدرسه اروپایی نیز در قرون وسطی دیده شده است. به‌هرحال باید دانست که در تفکر، باید جایگاهی نیز برای امور فردی در نظر گرفت و آن را مرحله و لحظه‌ای از نظام کلی عقلانی محسوب کرد؛ ولی در سنت هندی، تفکر تنها موقعی می‌تواند مطرح شود که از شرایط جزئی و امور فردی فراتر رود و صرفاً توجه به جوهریت خود داشته باشد، مثلاً در شناخت عناصری چون آب، آتش و غیره، اوصاف خاصّ آنها به معنای واقعی مورد دقت نیستند، بلکه منظور اصلی فراروی از آنهاست و احتمالاً کاربرد نمادین آنها مورد علاقه است.

همان‌طور که متوجه می‌شویم به لحاظی فلسفه‌های هندی اهمیّت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کنند ولی به لحاظ دیگر نقایص زیادی در آنها می‌توان یافت که اعتبار آنها را زیر سوال می‌برد. هگل عقیده دارد که زمینه واقعاً عینی و برون ذات تفکر و در واقع ضابطه صحیح ارزیابی آن براساس امکان فراهم‌آوری اسباب آگاهی و آزادی فاعل شناسا می‌تواند تعیین شود. البته تفکر جنبه کلی دارد و قلمرو ذاتی آن جوهر است، ولی وقتی که «من» فکر می‌کند، با اینکه مسلماً یک حالت درون ذات و صرفاً ذهنی دارد، اما گویی در عین حال، آزادی «من» نیز از این رهگذر تضمین می‌شود و همین نشانگر این واقعیت می‌تواند باشد که «من» به عنوان متفکر، بالفعل تحقق وجودی دارد. «من» وقتی که خود را به عنوان آزاد درمی‌یابد، در عین حال مثل این است که به امر کلی نیز تحقق بخشیده است. به عقیده هگل به معنائی این نوع تفکر بیشتر نزد یونانیان رایج بوده و این در جای خود باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. او باز بیان می‌دارد که امر کلی به سهولت مطرح می‌شود

و با جهان انضمامی موجود به مقابله می‌پردازد ولی آن به معنای دقیق کلمه باید مرز مشترک جهان واقعی انضمامی و آن چیزی باشد که فی نفسه و «جوهر» نامیده شده است؛ یعنی آن به‌هیچ‌وجه صرفاً ورائی و غیرقابل دسترس نیست، بلکه به‌گونه‌ای خود، نوعی کلّی حیّ و حاضر است[۱] و می‌تواند با حقیقت تک‌تک اشیاء رابطه تنگاتنگی داشته باشد. به نظر هگل همین اعتقاد، اساس فلسفه‌های یونان باستان بوده است و در انتها تذکر می‌دهد که آنچه در این قسمت آورده شده، نه به‌عنوان متن اصلی، بلکه باید فقط به عنوان مقدمه بحث های فلسفی به معنای اخص کلمه تلقی شود.

البته از آنچه هگل درباره تفکر سنتی چین و هندوستان براساس منابع متداول عصر خود آورده است، نمی‌توان مطالب دست اول دقیقی در مورد آراء و افکار بنیادی این دو فرهنگ کهنسال آسیایی به دست آورد، زیرا به‌هرحال او در این مسائل متخصص نبوده و نمی‌توانسته است در زیر و بم و فراز و نشیب این فرهنگ‌ها متبحر باشد، خاصّه که مسلماً بعد از گذشت نزدیک به دو قرن با پیشرفت‌هایی که در شناخت علمی این فرهنگ‌ها پیدا شده، نه تنها گفته‌های هگل، بلکه نوشته‌های متخصصان آن عصر را نیز نمی‌توان کاملاً معتبر دانست. با این‌حال دقت در تحلیل‌های هگل در مورد سنت‌های فکری شرقی‌ها ـ با وجود کمبودها و نواقص مسلم آنها ـ باز به‌هیچ‌وجه خالی از فایده نمی‌تواند باشد و با اندکی تأمل به خوبی می‌توان دریافت که او در جابه‌جای گزارش‌های خود، همچنین با اشاره به امکانات فلسفه‌های جدید و معاصر، می‌خواهد ضوابط تشخیص اعتبار آنها را تعیین کند و به شرایط تحقق تفکر موثر آتی نیز توجه زیربنایی داشته باشد. به نظر می‌رسد که هگل با مقایسه سنت تفکر هندی با سنت یونانی و غربی، به هیچ‌وجه موضع اصلی اولیه خود را فراموش نکرده است و به معنائی نظر به‌همان چیزی دارد که حتی در اولین کتاب چاپ شده خود، در مورد «اختلاف میان نظام‌های فلسفی فیخته و شلینگ[۲]» آن را با صراحت بیان کرده است، که البته در ضمن باید به یادآورد که این نوع بحث‌ها از

---

۱ . نگارنده به لحاظی تصور می‌کند که این امر با «کلی طبیعی» ارسطو قابل مقایسه است.

۲ . منظور کتابی است با همین عنوان که هگل آن را در سال ۱۸۰۱ در ینا نوشته و به چاپ رسانده است.

مشخصه‌های نحله‌های «اصالت معنی[1]» در دورهٔ بعد از کانت در آلمان نیز بوده‌اند. به نظر هگل، فلسفه فیخته با روایت افراطی از افکار کانت، صرفاً مبتنی بر اصالت فاعل شناسا است و در آن، نوعی «من» مطلق و آزاد وضع شده که فاقد هر نوع متعلق واقعی است[2]، یعنی در فلسفه فیخته از آنجا که جنبه جوهری عالم حذف شده، عملاً فاعل شناسای مورد نظر او نیز عینیّت خود را از دست داده است، در صورتی که حداقل در سنّت اصیل کانتی، مقولات فاهمه بدون داده‌های ماتقدّم حسّی، بی‌محتوا تلقی می‌شوند، همان‌طور که داده‌های حسّی نیز بدون مقولات، نابینا اعلام می‌گردند. آزادی مورد نظر فیخته را ـ حتی به لحاظ حقوقی ـ باید صرفاً درونی خواند، زیرا آن در مقابل طبیعت کاملاً متعطل و بی‌اثر است. به نظر هگل برعکس موضع فیخته، در نظام فکری شلینگ نوعی پیشرفت به سوی عینیّت دیده می‌شود، زیرا در این نظام، شلینگ توانسته است با اقتداء به اسپینوزا، نشان دهد که فاعل شناسا بنفسه، هم فاعل شناسا است و هم متعلق آن، یعنی در تفکر او، نسبت به تفکر فیخته به اصل عینی برون ذات و جوهری توجه بسیار بیشتر شده است و از این رهگذر براساس فلسفه طبیعت به سبکی که خود شلینگ آن را بیان می‌کند، می‌توان راهی به سوی فلسفه‌های واقعی و عمومی باز کرد[3].

شاید با اندکی سهل‌انگاری بتوان تصور کرد ـ همان‌طور که گفتیم ـ هگل در گزارش کلی خود از فلسفه‌های شرقی ـ خاصّه هندی ـ تا حدودی به موضع اصلی خود در دوره‌ای که در اوایل قرن نوزدهم در دانشگاه ینا تدریس می‌کرده، وفادار مانده است. هگل در مقایسه افکار هندی‌ها با افکار غربی‌ها، بدون اینکه هیچ یک از آن دو را به تمامه بپذیرد و یا کاملاً طرد کند و به کنار بگذارد، به‌لحاظی سنخیتی میان گفته‌های شلینگ و سنت‌های شرقی نوع هندی دیده است و همچنین به نحوی افکار فیخته را به عنوان مظهر نمادینی از فلسفه‌های غربی تلقی کرده است. آنچه از این لحاظ جالب توجه و در خور تأمل است،

---

1. Idéalisme

۲ . برای اطلاع بیشتر در مورد افکار فیخته رجوع شود به کتابی از نگارنده باعنوان «فلسفه در آلمان» ـ صفحات از ۳۶۳ تا ٤٤٦ ـ مشخصات کتاب آخر این نوشته آورده شده است.

۳ . برای اطلاع بیشتر دربارهٔ فلسفه شلینگ رجوع کنید به کتابی از نگارنده تحت عنوان «فلسفه و غرب» صفحات ۲۳۹ تا ۳۳۲ ، مشخصات کتاب در آخر نوشته آورده شده است.

اشاره به این نکته اساسی است که هگل در واقع یکی را بدون دیگری ناقص و ناکافی اعلام کرده است. نگارنده با توجه به اهمیت موضوع به خوبی آگاه است که با مختصری که درباره این نوع مقایسه‌ها در اینجا آورده است، به‌هیچ‌وجه مجاز نیست که درباره این موضوع، قضاوت و داوری شتاب زده‌ای داشته باشد و همچنین نمی‌توان فراموش کرد که این نوع تحلیل‌ها، تحقیقات دقیق عمیق‌تری را می‌طلبند که البته از محدوده و حوصله این نوشته به مراتب تجاوز می‌کنند.

***

منابع به زبان فارسی:

۱ـ خوانساری (م.): اصطلاحات منطقی ـ انتشارات بنیاد فرهنگ ـ تهران ـ ۱۳۵۶

۲ـ مجتهدی (ک): درباره هگل و فلسفه او ـ انتشارات امیرکبیر ـ تهران ـ چاپ سوم ۱۳۸۵

۳ـ " ": فلسفه و غرب ـ امیرکبیر ـ تهران ـ چاپ اول ۱۳۸۰

۴ـ " ": فلسفه در آلمان ـ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ـ تهران ـ چاپ اول ۱۳۸۸

منبع به زبان فرانسه:

1- Hegel (G.W.F.): Leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par J.Gibelin
Gallimard. Paris 1954

تاریخ فلسفه و رابطهٔ آن با صور اساطیری و باورهای عامیانه

مقدمهٔ کلی هگل برای تاریخ فلسفه، طبق دروسی که او در سال ۱۸۲۳ و بعد در سال‌های ۱۷۲۷ـ۱۸۲۸ در دانشگاه برلین تدریس کرده است، شامل یک طرح سه‌قسمتی است که البته هریک از این قسمت‌ها، زیرمجموعه‌های دیگری را نیز در برمی‌گیرد. این مقدمه به نحوی سیر تفکر این فیلسوف را در جزئیات موضوع خاصی که مورد بحث اوست و مواقف عمده‌ای که برای تحلیل مطالب خود لازم می‌داند، نشان می‌دهد. در قسمت اول، سعی هگل بر این است که «تصور کلی»[1] تاریخ فلسفه را تعیین کند و براساس ضوابطی که خاص اوست آن ضوابط را در سیر تحول افکار فلسفی اِعمال نماید و در انتها نتایج لازم را در مورد نوعی روش عملی برای استفاده در گزارش‌های مربوط به تاریخ فلسفه به دست آورد. در قسمت دوم، او دربارهٔ رابطهٔ تاریخ فلسفه با دیگر فعالیت‌های روحی انسان بحث کرده است، از جمله دربارهٔ رابطهٔ فلسفه با فرهنگ علمی به‌طور کلی و همچنین با اعتقادات دینی. در قسمت سوم، هگل ضمن اینکه برلزوم جداسازی مسائل محض دینی از بحث‌های فلسفی به معنای اخص کلمه تأکید کرده است، به انحای مختلف روابط فلسفه را با اساطیر مورد نظر قرار داده و حتی از فلسفه‌های اساطیری و تفکراتی که به‌گونه‌ای در شعر و دین دیده می‌شوند، بحث کرده است. به‌طور کلی، در این قسمت‌ها نظر اصلی او بر این است که باید محتوای دین و صور اساطیری را

---

1 . Notion

از بحث‌های فلسفی متمایز کرد و باورهای عمومی مردم عامی را از فلسفه‌های محض جدا نگه داشت.

نگارنده در این بخش از کتاب، برای اینکه حتی‌المقدور جنبهٔ تخصصی کار خود را حفظ کند، بیشتر به تلخیص و تحلیل دو قسمت آخر این دوره از دروس هگل پرداخته است. از طرفی، در این قسمت، هگل بیشتر دربارهٔ اساطیر بحث کرده و شناخت این جنبه از تفکر او به‌خودی‌خود جالب توجه است و نباید از آن غافل بود. از طرف دیگر، قبلاً مجموعه مباحث او را در مورد مقدمهٔ تاریخ فلسفه براساس طرح دروس سال‌های ۱۸۲۹ و ۱۸۳۰ آورده و با نظر او دربارهٔ مقدمهٔ تاریخ فلسفه آشنا شده‌ایم.

هگل در ابتدای این قسمت اظهار می‌دارد که اسطوره‌ها به نحوی متضمن معانی دینی و فلسفی هستند و در مورد آنها باید با نظر عمیق‌تری به غور و تفحص پرداخت. آن‌گاه به کتاب یکی از دوستان خود، کروزر[1]، اشاره می‌کند که در مورد اساطیر و تصورات ابتدایی دینی و همچنین رفتار مردم باستان تحقیق کرده است. او جنبه‌های معقول و بنیادی مجموعهٔ این مطالب را طبق روش دقیق فلسفی روشن و به‌روز ساخته است. برخی به روش کروزر انتقاد کرده و گفته‌اند که اثر او فاقد ارزش تاریخی است. به عقیدهٔ آنها، تحلیل‌های فلسفی ناگزیر از عینیت تحقیق می‌کاهند، زیرا اساطیر در درجهٔ اول شامل اسرار و رازهای مردم قدیم است و بحث‌های فلسفی این جنبه را از اساطیر سلب می‌کند و از غنای ذاتی آن می‌کاهد و در نتیجه اساطیر از محتوای اصلی خود دور می‌ماند. هگل کاملاً برخلاف نظر این عده عقیده دارد که مسلماً اساطیر مردم باستان متضمن فکر بوده است و تأملات عمیق و والایی می‌توان در آن یافت و حتی نوعی شعور به حقایق در این اساطیر دیده می‌شود و شخصیت‌های اساطیری به لحاظی کاملاً جنبهٔ عقلانی دارند و ابعاد فلسفی جریانات را نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌توان انکار کرد.

افرادی که به‌روش کروزر انتقاد می‌کنند و گفته‌های او را فاقد هر نوع حقیقت می‌دانند، متوجه نشده‌اند که کار او یک جنبهٔ عقلانی مسلم دارد و شمه‌ای از گرایش سنت

---

1 . Creuzer (F.) (1771-1858)

عنوان کتاب او جنبهٔ *نمادین اساطیر مردم باستان، خاصّه یونانیان* است. این کتاب با اصلاحاتی در چهار مجلد طی سال‌های ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۱ در شهر هیدلبرگ تجدید چاپ شده است.

نوافلاطونی را نشان می‌دهد که بر حسب آن می‌توان به نکات فلسفی بسیار عمیقی در اساطیر پی برد. در هر صورت، نباید فراموش کرد که اساطیر به نحو خاص ممکن است منشأ عقلانی داشته باشد، هر چند که ظاهراً نامعقول به‌نظر برسد؛ در اسطوره، اتکا به تعقل محرز است و کروزر در واقع مطابق سنت و روش نوافلاطونیان به‌تحقیق پرداخته است.

البته باید در نظر داشت که چون تصورات به صورت حسّی و غیرضروری در اساطیر نشان داده می‌شوند و گویی از تفکر متداول فراتر می‌روند، در نتیجه بیشتر جنبهٔ خارجی و فراذهنی پیدا می‌کنند. معمولاً صور حسی طوری نیستند که مستقیماً به تفکر مبدل شوند و ناگزیر باید آنها را به انحای مختلف اعم از تاریخی و طبیعی و هنری بیان کرد، ضمن اینکه این صور حسی چنان با عناصر غیرضروری توأم می‌شوند که نه تنها با تصورات ذهنی مطابقت نمی‌کنند، بلکه چه‌بسا با آنها مغایر و حتی متضاد نیز به نظر می‌رسند. با این حال، نوافلاطونیان تحت این نوع تصاویر حسّی به فلسفه‌های ویژه‌ای دست یافته‌اند. حتی اگر خود این تصاویر واجد تفکر نباشند، تفاسیر آنها کاملاً با صور عقلی مطابقت می‌کند، خاصّه اگر در جزئیات دقت کافی شود. البته منظور انطباق تام میان آنها نیست، بلکه بیشتر نوعی ارتباط مدنظر است که با وجود فاصله‌ای که در اثر دخالت امور غیرضروری در تصاویر به وجود می‌آید، باز می‌توان آن را محرز دانست. هگل می‌گوید کودک نیز واجد عقل است با اینکه قوهٔ تعقل او هنوز جنبه بالفعل پیدا نکرده است. در صورتی که ما در تاریخ فلسفه با عقلی سر و کار داریم که صراحتاً فعلیت یافته است و می‌خواهد از هر جهت خود را متعیّن کند. او بعد از این تشبیه لازم می‌داند توضیحات بیشتری دربارهٔ اساطیر بدهد و اظهار می‌دارد که اساطیر از تولیدات تخیل است و به‌همین دلیل به‌سهولت به ضرورت عقلی تن در نمی‌دهد و اغلب جنبهٔ گزافی پیدا می‌کند. هگل می‌گوید ولی حتی در این مرحله موضوع از این لحاظ اهمیّت دارد که ما به نحوی شاهد همراهی تعقل و تخیل هستیم، یعنی عقلی که به ذات و ماهیت امور توجه کرده ولی عملاً وسیله و آلت دیگری جز دادهٔ حسی برای بیان آن به دست نیاورده است؛ همانطور که مثلاً، از آنجا که در اساطیر یونان، خدایان ناگزیر به صورت انسان‌ها به تجسم درآمده‌اند، می‌توان گفت که روح نیز خود را چنین تصور کرده و برای ملموس‌سازی خود به یک وجود حسّی متوسل شده است. این نکته در اساطیر مسیحی هم به‌خوبی صادق به نظر

می‌رسد، مانند هر نوع اعتقاد دیگر از نوع تشبه به انسان.[1] در هر صورت، می‌توان گفت که اساطیر، ظاهراً در قلمرو تفننی و گزافی قرار می‌گیرد، ولی به نحو زیربنائی با نوعی عقلانیت هراه می‌گردد؛ از این لحاظ می‌شود به هنر و آثار ذوقی اشاره کرد. روحی که تفکر می‌کند ناگزیر به جوهر توجه دارد و آن را جستجو می‌کند و همچنین به امر کلی نیز بی‌توجه نیست. منظور اینکه روح را باید همچنین به لحاظ فلسفی در نفس طبیعت جستجو کرد. به عقیدهٔ هگل، این نحوهٔ بررسی و تحقیق به فلاسفهٔ نوافلاطونی تعلق داشته و او در عصر خود ـ همان‌طور که دیدیم ـ به کروزر اشاره کرده است. هگل متذکر شده است که عدهٔ کثیری از افراد اعتقاد دارند صرفاً باید به شکل و صورت ظاهری اساطیر توجه کرد و آنها را بیشتر به لحاظ تاریخی مورد تحقیق قرار داد و روش‌های نوع دیگر در این زمینه چندان لزومی ندارند. البته قدما در مورد اساطیر الزاماً مفاهیم فلسفی خاصی را به صورت حیّ و حاضر در ذهن نداشته‌اند و هر نوع تصوری از این سنخ فقط با توسل به داده‌های حسی ممکن بوده است، ولی این موجب نمی‌شود که اساطیر از تاریخ فلسفه کنار گذاشته شود. هنر نیز نمی‌تواند روح را به تصور درآورد مگر اینکه اجباراً به عناصر خارجی متوسل شود. هگل با گفتن این مطالب می‌خواهد طرحی را که برای تحقیق خود در نظر دارد بیش از پیش روشن کند و با صراحت می‌گوید که در دروس خود در مورد اساطیر نه به صور ظاهری اسطوره‌ها بلکه فقط به تفکر من حیث تفکر توجه خواهد داشت.

ـ هگل معتقد است که ما در تعدادی از اساطیر با تعیناتی روبرو هستیم که افزون بر اینکه در قالب تصاویر بیان می‌شوند تا حدودی نیز بر تفکر دلالت می‌کنند و یا حداقل شباهتی با آن دارند. او به دین ایرانیان باستان اشاره می‌کند و می‌گوید که برای آنها زمینهٔ کلی امور نوعی زمان نامتناهی[2] بوده است که بعداً اورمزد[3] و اهریمن[4] از تعینات آن محسوب شده‌اند. آنها اولین صوری هستند که برقدرت‌های کلی حاکم بر امور جهان دلالت دارند. اورمزد، سرورِ جهان روشنائی و مظهر خیر است و اهریمن به ظلمت تعلق

---

1 . Anthropomorphisme

2 .Illimité

3 . Ormuzd

4 . Ahriman

دارد و مظهر شر محسوب می‌شود. البته در خیلی از اسطوره‌ها معانی صور و تصاویر همراه خود آنها و یا بسیار نزدیک به آنها هستند. همان‌طور که گفتیم، «زروان آکرِنه»[1] ـ زمان بیکران و نامتناهی ـ متضمن دو اصل یعنی همان اورمزد و اهریمن است. منظور اینکه فقط یک اصل مؤثر نیست که بتوان آن را حاکم و حافظ عالم دانست، بلکه خواه‌ناخواه خیر با شر همراه می‌شود. از این لحاظ، در طبیعت هیچ‌چیز محض و بسیطی وجود ندارد و طبیعت فقط یک نوع توزیع‌کننده[2] است. آن مانند یک مهمانخانه‌دار نیست که مایحتاج ما را فراهم بیاورد، بلکه در این مورد دو اصل کاملاً مغایر و متضاد بر این جهان و شاید هم بر کل عالم هستی حاکم‌اند. زردشت[3] به‌خوبی این مطلب را روشن کرده و نشان داده است که چگونه اورمزد به خیر و روشنائی می‌پردازد و اهریمن به شر و تاریکی. میترا[4] در واقع اصل میانی آن دو است و به‌همین جهت حکم واسط و میانجی[5] را برای ایرانیان دارد. میترا همچنین جوهر است و وجود کلی روشنائی است که به‌تمامیت ارتقا یافته است. او به نحوی واسط میان اورمزد و اهریمن است تا تعادل را برقرار کند و عدالت را به اجرا دربیاورد. البته او صرفاً هم‌پیمان اورمزد است و همراه او با شر مبارزه می‌کند، یعنی الزاماً در خیر و شر شریک نیست و به‌خودی‌خود یک امر متناقض محسوب نمی‌شود.

اهریمن نیز گاهی فرزند ارشد روشنائی تلقی می‌شود، ولی فقط اورمزد است که واقعاً در روشنائی قرار دارد. هنگام خلقت جهان مرئی، او آسمان را به‌صورت گنبد محکمی بنا کرده که بربالای آن هنوز همان نور اولیه حاکم است و در وسط سطح زمین کوه بلندی را به نام «البرز»[6] برپا داشته است تا آن نور اولیه را دریافت کند. حکمت مبتنی بر روشنائی اورمزد بالای گنبد در مسیر البرز قرار دارد. این حکمت تا قرن

---

1 . Zervane Akerene

2 . Dispensateur

3 . Zoroaster تلفظ یونانی اسم آورده شده است.

4 . Mithra

5 . Médiateur

میانی به یونانی μέδος δὲ àmpoiv و شخص میانجی یا حتی منجی μeδitzs نامیده شده است.

6 . Albordi

اسم به‌زبان فرانسه به این صورت آورده شده است. در دایرةالمعارف‌های فرانسه اسامی Elbrouz یا Elbrous، نام کوه آتشفشان معروف در قفقاز، آورده شده و در مورد البرز ایران نام‌های Alborz و Elbourz و Elburz ذکر شده است. ما در متن تا حدودی با مسامحه «البرز» آورده‌ایم.

سوم روی زمین بوده است ولی آن زمان اهریمن که در ابتدا در زیر زمین مستقر بوده به جهان جسمانی متعلق به اورمزد تجاوز کرده و خواسته است به نحوی در کلّ امور مشارکت داشته باشد. آن‌گاه فاصلهٔ زمین تا آسمان میان روز و شب تقسیم شده و از آن زمان به بعد تقابل میان نور و ظلمت برقرار گردیده و این تقابل حتی به بطن عالم طبیعت نیز رسوخ کرده است. البته میترا، همان‌طور که اشاره شد، به‌عنوان میانجی خلق شده است و در آخر زمان جنبه‌های خوب و بد جهان را از هم تفکیک خواهد کرد و در نهایت فقط خوبی و روشنایی باقی خواهد ماند و تاریکی و شر از میان خواهد رفت. به‌هرصورت، جهان مادی صحنهٔ جنگ و ستیز میان خیر و شر است، ولی نه شر و نه ظلمت فی‌نفسه حقیقت ندارند و صرفاً موقتی‌اند و در نهایت فقط اورمزد پیروز خواهد شد. هگل با توضیحی که درباره این اعتقادات می‌آورد بیشتر بر این تأکید دارد که این نوع قائل شدن به ثنویت به‌خودی‌خود بسیار جالب توجه است و بر این نکته دلالت دارد که تصور، بالضروره، ممکن است با خود در تقابل باشد و هریک از دو جنبهٔ آن متقابلاً در یکدیگر به وحدت برسند و در این اعتقاد، به‌معنائی، اصل فقط همان نور و خیر است که نمایانگر وجود است و شر و ظلمت صرفاً جنبهٔ عدمی دارند. اصل نور با میترا مطابقت دارد و آن همان وجود عالی دانسته می‌شود. اگر این مطالب را به لحاظ اینکه می‌توانند با معانی فلسفی مطابقت داشته باشند، در نظر بگیریم، احتمالاً به این نتیجه خواهیم رسید که نمی‌توانیم اصل روحی را از اصل طبیعی جدا و منفک مطرح کنیم و باید توجه داشته باشیم که از این رهگذر تفکر خود را براساس واقعیت متعیّن می‌کند و به‌معنائی هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود. حتی می‌توان گفت که جنبهٔ پراکندگی و کثرت امور حسّی در تقابل با جنبهٔ وحدت و بساطت آنها به نحوی یکدیگر را همراهی می‌کنند.

ـ در مورد فنیقی‌ها نیز باید یادآوری کرد که در نظرگاه آنها، بر حسب آنچه سان شونیاتوئیس[1] توضیح داده، پیش از تحقق اصول حاکم بر جهان، در نوعی

---

1 . Sanchoniathonis

اشاره به نوشته‌هائی است که از شخصی به همین نام باقی مانده و انتشارات کومبرلند (Cumberland) آن را در ۱۷۲۰ در شهر لندن به چاپ رسانده است. ترجمهٔ آلمانی این متون را کاسل (Kassel J.P) در

←

آشوب[1] اولیه به‌مرور عناصر مختلف به نحو نامشخص با هم اختلاط پیدا کرده‌اند و روحی نیز وجود داشته که موجب پیدایش مادهٔ بلغمی[2] و مخاطی شده است. این مادهٔ خاص به سبب امتزاج با مادهٔ اولیه تخمیر و در نتیجه موجب جدائی عناصر از یکدیگر شده است. اجزائی از این مواد شعله‌ور شده و به بالا صعود کرده‌اند و در نتیجه ستارگان به‌وجود آمده‌اند. تحت تأثیر آنها، ابرها در آسمان پیدا شده و موجب ریزش باران و حاصلخیزی زمین شده‌اند. در اثر امتزاج آب و خاک، که تحت تأثیر همان مادهٔ تخمیرکننده بوده، پیدایش حیوانات ممکن شده است. البته این حیوانات در ابتدا ناقص و فاقد حس بوده‌اند، ولی بعد از آنها حیوانات دیگری پیدا شده‌اند که نقص کمتری داشته و قادر به احساس بوده‌اند. در ابتدا، بر اثر زلزله و تندر در موقع بروز طوفان‌های شدید، حیوانات ذیحیات بر روی زمین زاده شده‌اند که قبلاً در نوعی بذر نطفه‌ای در خواب بوده‌اند.

ـ هگل در مورد افکار کلدانیان نیز به بحث می‌پردازد و به آثار بِروز[3] اشاره می‌کند. براساس مدارکی که در دست است، خدای اولیهٔ کلدانیان بِل[4] و الههٔ آنها اُمورُکا[5] به معنای دریا بوده است که البته علاوه برآنها خدایان دیگری نیز مورد پرستش بوده‌اند. طبق اعتقادات آنها، بِل الههٔ اُمورُکا را به دو قسمت کرده و آسمان و زمین را به وجود آورده است و بعد سر خود را نیز بریده و از قطرات خون او نوع انسان پیدا شده است. بِـل بعد از

→

۱۷۵۵ در ماگدبور منتشر کرده است. این نوشته‌ها همچنین در آثار اوزب (Eusèbe) آورده شده، آن هم از یک ترجمهٔ قدیمی که فیلون اهل بیبلوس (Phylon de Biblos) از زبان فنیقی به زبان یونانی انجام داده است. فیلون اهل بیبلوس در دورهٔ حکومت وسپاسین (Vespasien) زندگی می‌کرده و این متون را به سان شونیاتونیس فنیقی منسوب کرده است.

1 . Chaos به فارسی هاویهٔ مظلمه و خواء هم گفته شده است.

2 . Glaireux

3 . Béros

او در دورهٔ اسکندر زندگی می‌کرده است و می‌گویند که روحانی معبد بـل بـوده و از کتابخانـهٔ بـابلیون (Babylone) مطالب زیادی را به دست آورده بـوده اسـت. وی قطعـات زیـادی دربـارهٔ ژزف یوسـف (Josephe) و سینسِلوس (Syncellus) و اِزوب جمع‌آوری کرده بوده که بعـداً در غـرب منتشـر شـده است.

4 . Bel

5 . Omoroka

خلق انسان ظلمات را طرد کرده و زمین و آسمان را از هم جدا ساخته و صورت طبیعی به جهان داده است. از آنجا که به نظر او بعضی از امکنهٔ زمین به اندازهٔ کافی مسکونی نبوده، او خدای دیگری را مجبور کرده است که خود را از بین ببرد تا خون او نیز موجب پیدایش انسان‌ها و حیوانات دیگر شود. در ابتدا، انسان‌ها به حالت توحش و دور از هر نوع فرهنگی زندگی می‌کرده‌اند تا اینکه هیولائی که بِروز آن را اُآنس[1] نامیده است این مردم وحشی را دور هم جمع کرده و برای آنها دولتی تشکیل داده و هنرها و علوم مختلف را به آنان آموزش داده و به این ترتیب عالم انسانی تشکل یافته است. هیولای مذکور برای انجام آنچه گفته شد صبح زود، موقع طلوع خورشید، از دریا خارج شده و موقع غروب دوباره به آنجا برگشته و زیر امواج مخفی شده است.

ـ همچنین در مراسم و مناسک رازآلود گذشته که «میستر»[2] نامیده می‌شوند طرح‌هایی فلسفی وجود داشته که متضمن نمادهائی دال برمعانی والاتر بعدی بوده است. ولی بعداً عناصر زیادی از امور حسّی با آنها درآمیخته شده که آنها را هم می‌توان احتمالاً بقایای اعتقادات و آئین‌های قدیمی مبتنی بر پرستش طبیعت محسوب کرد که در اعماق ضمیر انسان دست‌نخورده باقی مانده بوده‌اند. به‌طور کلی، آنچه در این «میستر»ها حفظ شده بسیار رخیص‌تر از آن چیزی بوده که مردم قدیم در عصر خود تولید کرده بوده‌اند. «میستر»های مسیحی به نحو اساسی شامل عناصر نظری هستند. نوافلاطونیان نیز به‌لحاظ عرفانی از رمز و راز استفاده‌های زیادی کرده‌اند و از این رهگذر خواسته‌اند در اشخاص موجب پیدایش نوعی آشنائی باطنی با اسرار عالم شوند. البته منظور از «میستر» ضرورتاً سرّ نبوده، بلکه نوعی آشنائی و انس و با مفهومی بوده که الزاماً به لفظ و زبان درنمی‌آمده است، مثلاً بیشتر آتنی‌ها با آئین‌های

---

1 . Oannès

2 . Mystère

در لغت به معنای سرّ و راز و رمز و امر مخفی و باطنی است. گاهی هم در مورد نمایش‌های مذهبی رایج در قرون وسطی به کار می‌رود، تا حدودی مانند تعزیه‌گردانی و شبیه‌خوانی در سنت‌های ما. در اینجا بیشتر به معنای مجموعهٔ آئین‌هاست.

«اِلوزیس»[1] ـ که امروزه نیز به لحاظ زبان‌شناسی موجب کشف نکات مهمی در فرهنگ یونانی می‌شودـ آشنایی داشته‌اند، هرچند سقراط از این نظر استثنا بوده است. با این‌حال، آنها که این آشنائی باطنی را پیدا کرده بوده‌اند، نمی‌بایست این سرّ را به همگان بروز می‌دادند. به نظر هگل، در مورد دین مسیح نیز چنین بوده است و مسیحیان احکام جزمی[2] خود را اسرار می‌نامیده‌اند، با اینکه همهٔ امت مسیحی می‌بایستی با این نکات آشنا می‌بوده‌اند و همین آنها را از پیروان دیگر ادیان متمایز می‌کرده است. البته لزوماً سرّ به معنای عادی کلمه مورد نظر نبوده است، زیرا همگان به‌عنوان مسیحی بر آنها واقف بوده‌اند. ولی، در هر صورت، این اطلاعات با نظریه‌پردازی‌های مبتنی بر فاهمه تفاوت زیادی داشته است. باید دانست که هگل سعی ندارد به این جنبهٔ رازآلود اعتقادات توجه کند، بلکه بیشتر می‌خواهد در نکاتی دقیق شود که به صورت تفکر صریح خارجی درآمده بوده‌اند.

فلسفهٔ مبتنی بر اسطوره: به نظر هگل، از لحاظی می‌توان ادعا کرد که در اسطوره‌ها به نحوی به فلسفه توجه شده و در سیر تاریخ نیز اغلب به همین‌صورت از آن استفاده شده است؛ به منظور آگاه کردن دیگران و یا هشیاری دادن و حتی نوعی یقظه، موقعی که می‌خواسته‌اند از طریق آن دیگران را نسبت به تصورات والای دور از دسترس حساس کنند. افلاطون معمولاً به همین منظور از اسطوره‌ها استفاده می‌کرده است. ژاکوبی[3] نیز اغلب به اسطوره‌ها اشاره می‌کند تا به نحوی مخاطبان خود را نسبت به ابعاد عمیق‌تر دین مسیح حساس نماید و آنها را به تأمل بیشتر راغب کند. به نظر هگل، توجه به اسطوره‌ها مقبول به نظر نمی‌رسد، زیرا تفکری که صورت طبیعی خود را از دست می‌دهد تا آن را بهتر نمایان کند هیچ‌گاه به معنای واقعی کلمه موفق نمی‌شود. اصلاً

---

1 . Eleusis

بندری است در منطقهٔ آتیک (Attique) یونان که بعد از ملحق شدن به آتن به یک مرکز رسمی دینی تبدیل شده است. هر سال آیین‌هایی در آنجا برگزار می‌شده که بقایایی از مراسم کشاورزی قدیمی بوده است. در این آیین‌ها توجه به ارفئوس، خدای قدیمی و مظهر شعر و موسیقی، اهمیت خاصی داشته و در اعتقادات یونانیان تأثیر بسیاری گذاشته است.

2 . Dogmes

3 . Jacobi(F.H.)(1743-1819)

نمی‌توان با آنهائی موافق بود که تصور می‌کنند سبک خاص افلاطون در کاربرد اسطوره‌ها بهتر از روش تحلیلی انتزاعی اوست، زیرا با اندکی دقت می‌توان متوجه شد که وی به سبب ضعف در بیان مستقیم نظر اصلی خود به چنین کاری دست زده است، خاصّه که از طرف دیگر محرز است او صرفاً در مقدمات و به منظور آماده‌سازی ذهن مخاطبانش به اسطوره متوسل می‌شده است تا به‌مرور به مطالب و مباحث اصلی خود برسد. ارسطو گفته است: «آنها که در فلسفه از اسطوره‌ها استفاده می‌کنند لیاقت این را که واقعاً به افکار اصلی بپردازند، به دست نمی‌آورند.» با این‌حال، نمی‌توان انکار کرد که افلاطون دلایل خوبی برای استفاده از اسطوره‌ها داشته است. اسطوره صورت خوبی برای بیان فلسفی نیست و همیشه نوعی روش سطح پایین باقی می‌ماند. فراماسون‌ها نیز معمولاً مظاهر و نمادهائی در اختیار دارند که ظاهراً گفته می‌شود بر حکمت عمیقی دلالت می‌کنند. در این موارد، مثل این است که بخواهیم چاهی را عمیق بدانیم، آن هم صرفاً به این دلیل که نمی‌توانیم انتهای آن را ببینیم. ولی وقتی که به‌فرض انتهای آن را ببینیم، متوجه می‌شویم که هیچ‌چیز واقعاً عمیق و جالب توجهی در آن نیست. سرّ بزرگی که فراماسون‌ها از آن صحبت می‌کنند بیشتر چنین حالتی دارد، یعنی این سرّ نه شامل حکمت است و نه واقعاً بر علوم خاص مبتنی است، بلکه بیشتر نوعی ادعای بی‌جاست که به‌غلط مفروض تلقی می‌شود. به‌هرحال، باید دانست که حکمت واقعی را صرفاً در همان ظهور و بروز واقعی آن می‌توان شناخت و بس.

برخی از فلاسفه نیز از اسطوره‌ها استفاده کرده‌اند تا بتوانند فهم معانی فلسفی را به‌کمک تخیل آسان کنند. اگر معنائی در اسطوره باشد به‌ناچار همان تفکر است، ولی در اسطوره‌های قدیم الزاماً تفکر به نحو محض و بسیط از قبل حضور نداشته است. به‌هیچ‌وجه نباید تصور کرد که اول تفکر و معنای مشخص و معینی بوده و بعد آن را به اسطوره ملبس کرده‌اند. نمی‌توان این موضوع را از آن نوعی دانست که گاهی نزد شعرا دیده می‌شود. البته شعر ابتدایی از نثر و از اصطلاحات رایج جدا نبوده است، ولی وقتی که فلاسفه اسطوره‌ها را به کار می‌برند مثل این است که معانی از ابتدا برای آنها مشخص بوده و بعد آنها در بیان افکار خود به صور و تصاویر اسطوره‌ای متوسل شده‌اند. گویی آنها به دنبال پوشش مناسبی می‌گشته‌اند تا بر تن «معانی» بکنند. افلاطون هم از چنین

اسطورهائی استفاده کرده و به‌همین دلیل گفته‌های او در این زمینه مورد توجه واقع شده است و از نبوغ او حکایت می‌کند و باز به‌همین دلیل آثار افلاطون بسیار فراتر از کارهای فلاسفهٔ معمولی و متفرقه است. در ضمن، باید به یاد داشت که افلاطون در محاورات مهم خود هیچ‌گاه به اسطوره متوسل نشده است، مثلاً در رسالهٔ پارمنیدس. او در این رساله از معانی محض بدون توسل به تصاویر استفاده کرده است. در مورد امور خارجی شاید گاهی موجّه باشد که اسطوره‌هائی به کار برده شود، یعنی شخص از مراتب بالا پایین بیاید و ضمن مقایسهٔ افکار خود با امور ملموس فهم بهتری از آنها به دست آورد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که لازم نیست برای اسطوره‌های افلاطون اهمیت زیادی قائل شویم، زیرا تفکر محض و خالص نزد او به اندازه‌ای قوی و مؤثر است که برای شناخت آن نیازی به بیراهه نیست. کلاً اسطوره زینت بی‌مصرفی است که موجب پیشرفت علم نمی‌شود، خاصّه که استفاده از آن برای روشن کردن معانی فلسفی گاه موجب سوءتفاهم‌های زیادی می‌شود. ارسطو تا مدت‌ها در شأن اصلی خود شناخته نشده بوده، زیرا او در بحث‌هایش به مقایسه و تشبیه زیادی متوسل می‌شده است و چنین روشی هیچ‌گاه به تفکر انسجام کافی نمی‌بخشد و اغلب بر چیزی غیر از نفس تفکر دلالت می‌کند و به‌همین جهت عملاً موجب افزایش تصورات نادرست می‌شود. به‌طورکلی، صحیح نیست که چیزی غیر از تفکر و اندیشه را جایگزین آن کنیم و جنبهٔ محسوس به آن بدهیم. استفاده از عین اسطوره‌ها بر ضعف دلالت می‌کند و به‌همین سبب ذهن دیگر قادر نمی‌شود به‌صورت تفکر به معنای صحیح تشکل بدهد. همچنین نباید تصور کرد که اسطوره می‌تواند در تفکر جنبهٔ جوهری پیدا کند. نزد فراماسون‌ها، همان‌طور که اشاره کردیم، نظر کلی بر این بوده است که از طریق اسطوره‌ها می‌توان به حقایق عمیق دست یافت. شاید بتوان از نمادهائی برای پنهان کردن تفکر استفاده کرد، ولی در هر صورت ماهیت تفکر طوری است که آن باید خود را آشکار کند و از کمون به منصّه ظهور برسد. منظور اینکه نمی‌توانیم به‌ناحق ادعا بکنیم که بر چیزی تسلط پیدا کرده‌ایم که آن را در اختیار نداریم؛ کسی که مطلبی را پنهان می‌کند در واقع فقط خود را پنهان می‌کند؛ اسطوره وسیلهٔ خوبی برای بیان تفکر نیست. ارسطو نیز گفته است که «نیازی نیست از اشخاصی صحبت کنیم از اسطوره‌ها استفاده می‌کنند».

منظور او این است که کسی که تفکر می‌کند باید بتواند نظر خود را صریحاً در قالب همان تفکر بیان کند.

ـ در این زمینه، افزون بر آنچه گفتیم، باید روش افراد دیگری را نیز بررسی کنیم. عده‌ای برای بیان افکار خود از خطوط و اعداد و اشکال هندسی و یا از نمادهای نوع دیگر استفاده می‌کنند، مثل شکل ماری که دم خود را بر دهان گرفته است ـ که آن را مظهری از سرمدیت تلقی می‌کنند. چینی‌ها نیز برای بیان افکار خود به خطوط و اعداد متوسل می‌شوند. البته نماد همیشه محسوس است، ولی روح به آن نیازی ندارد، زیرا روح عمیقاً زبان را در اختیار دارد و هیچ نمادی در مقایسه با زبان وسیلهٔ دقیق و منسجمی به نظر نمی‌رسد.

باید توجه داشت که اعداد و صور هندسی بسیار کمتر از اسطوره‌ها جنبهٔ انضمامی دارند. برخی ملل از چنین علائمی استفاده می‌کنند، بدون اینکه این کار موجب ارتقای واقعی ذهن آنها شود؛ یعنی وقتی که آنها به این مطالب جنبهٔ انضمامی و محسوس می‌دهند گفته‌هایشان در انظار ناکافی به نظر می‌رسد. «موناس»[1]، «دواس»[2] و «ترتاس»[3] فیثاغورس به ترتیب بر «وحدت»، «ثنویت» (غیریت) و «وحدتِ وحدت و غیریت» دلالت می‌کنند، ولی اگر این موضوع را با اعداد بیان کنیم، می‌شود ۳=۲+۱ و به نحو بسیار ناقص وحدت آن دو را نشان می‌دهد و صرفاً مجموعهٔ ساده‌ای از همان عدد یک خواهد بود. در صورتی که در اعتقادات دینی «تثلیث» با عمق بیشتری مطرح می‌شود و عدد ۳ واقعاً نمی‌تواند آن را نمایان کند و در فلسفه هم آن را فقط با تصور کلی می‌توان بیان کرد، زیرا اصطلاح در صورت عددی غنای خود را از دست می‌دهد و بسیار حقیر و ناکافی می‌نماید و جنبهٔ انضمامی خود را پنهان می‌دارد. روح یقیناً جنبهٔ «تثلیثی» دارد ولی نمی‌توان آن را حاصل جمع عددی دانست. حساب کردن و شمارش در موارد واقعی الزاماً روش صحیحی نیست.

---

1. Μονάς (یونانی)
2. δυάς (یونانی)
3. Τριάς (یونانی)

ـ معمولاً در فلسفهٔ چینی از فوـ هی[1] زیاد صحبت به میان می‌آید و گفته می‌شود همان‌طور که در فصل قبلی به آن اشاره شد، این نحله برای بیان نظرهای خود خطوطی را از روی پشت یک لاک‌پشت اقتباس کرده‌اند که این خطوط مبنای حروف نوشتاری و فلسفهٔ آنهاست. به نظر هگل، از اینجا می‌توان فهمید که فلسفهٔ آنها راهی طولانی نپیموده و در آن فقط اندیشه‌ها و تقابل‌های بسیار انتزاعی مطرح شده است. قبلاً گفتیم که دو شکل بنیادی آنها، یک خط افقی بلند و دو خط افقی کوتاه است که طول این دو خط کوتاه با هم اندازهٔ خط اولی است. نام شکل اول «یانگ»[2] و نام شکل دوم «یین»[3] است. اینها همان مشخصاتی‌اند که ما نزد فیثاغورس نیز می‌یابیم، یعنی وحدت و ثنویت.

تفکرات در شعر و دین: باید توجه داشت که دین مانند شعر متضمن اندیشه‌های زیربنایی است. دین، از جمله دین یونانیان، نه تنها خود را به نحو هنری نمایان می‌سازد، بلکه افکار و تفکرات کلی را هم در برمی‌گیرد. شعر نیز هنری است که آلت و وسیلهٔ کاربردی‌اش زبان است و از طریق آن افکاری به بیان درمی‌آیند و البته در اشعار بعضی از شعرا افکار عمیقی می‌توان یافت، مثلاً دربارهٔ مفهوم سرنوشت در اشعار هُمر[4] و فاجعه‌نویسان یونانی. البته اینها ممکن است تصورات انتزاعی محضی باشند و بسیار اهمیت دارد که بتوان آنها را در قالب تصاویر محسوس بیان کرد، مثلاً به نحوی که در شعر هندی دیده می‌شود. اما، حتی در این صورت، نباید در تاریخ فلسفه از آنها صحبت به میان آورد. البته می‌توان از فلسفهٔ اخیلوس (اِشیل)[5] و اورپییدس،[6] فاجعه‌نویسان بزرگ یونانی، و همچنین از افکار شیلر[7] و گوته،[8] شعرا و نویسندگان بزرگ آلمانی، صحبت کرد ولی نمی‌توان افکار آنها را با اینکه فاقد ضرورت عقلی نیستند در گزارش‌های صرف تاریخ

---

1 . Fo-hi (چینی)

2 . Yang (چینی)

3 . Yin (چینی)

4. Homère (قرن نهم پیش از میلاد)

5. Eschyle (525-454 پیش از میلاد)

6. Euripide (پیش از میلاد ٤٨٠ – ٤٠٦)

7. Schiller (F.) (1759-1805)

8. Goethe (J.W.) (1742-1832)

فلسفه قرار داد. در این نوشته‌ها نظریه‌های زیادی دربارهٔ امور مهم می‌توان یافت، ولی از آنجا که این نظریه‌ها هنوز به صورت مجرد درنیامده‌اند، نمی‌توانند در تاریخ فلسفه جائی داشته باشند. آنچه باید مطرح شود صرفاً صورت اصلی تفکر است، یعنی چیزی که اساس و بنیان افکار دانسته می‌شود. در اشعار و آثاری که به‌آنها اشاره کردیم این جنبه دیده نمی‌شود. نزد هندی‌ها، هر آنچه به تفکر مربوط می‌شود در نهایت حالت پریشان‌گویی پیدا می‌کند.

ـ در مورد افکاری که در دین مطرح‌اند باید گفت که این افکار نیز خواه‌ناخواه جنبهٔ مظهری پیدا می‌کنند و نمی‌توان آنها را به معنای اخص کلمه فلسفی دانست، مثلاً در ادیان هندی ما با افکاری روبه‌رو هستیم که کاملاً کلی هستند به نحوی که تصور رفته است صاحبان آنها فلسفهٔ سطح بالائی داشته‌اند. درواقع، ما در کتاب‌های هندیان افکار بسیار جالب توجهی می‌یابیم و بحث‌های زیادی در مورد تولد و مرگ، تصور حرکت مدور، و تصویر مرغ افسانه‌ای فنیکس[1] مشاهده می‌کنیم. این مرغ افسانه‌ای، که در همه‌جا شناخته‌شده است، مظهری از حیات و ممات و اینکه حیات از ممات برمی‌خیزد، تلقی می‌شود. همچنین این اعتقاد که وجود متضمن عدم است و عدم نیز می‌تواند جنبهٔ مثبت داشته باشد در سنت‌های مختلف رایج بوده است. منظور اینکه از لحاظ ذهنی می‌توان امر ایجابی را به امر سلبی و امر سلبی را به ایجابی مبدل ساخت. اینها تصوراتی هستند که به نحوی در دایرهٔ تفکرات هندی به‌صور گوناگون دیده می‌شوند. البته باید گفت که این مفاهیم به نحو عَرَضی در سنت هندی مطرح‌اند و از این لحاظ به‌هیچ‌وجه جنبهٔ فلسفی ندارند، زیرا فلسفه در جائی پیدا می‌شود که تفکر من حیث هو حالت مطلق به خود می‌گیرد و اساس و پایهٔ هر چیزی می‌شود که حقیقتاً ضرورت عقلی دارد. در هر صورت چیزی که ظاهراً پایه و اساس پیدا می‌کند و حامل[2] و مفروض تلقی می‌شود الزاماً فلسفی نیست. تفکر باید آزاد و کلی باشد به نحوی که حتی همان محتوا را بتوان فلسفی تلقی کرد. فلسفه خود باید مستقل باشد، یعنی دنبالهٔ چیز دیگر نباشد بلکه بر اساس خود، امور دیگر را مشخص کنند. در واقع، در فلسفه، «امر مطلق» باید کاملاً به صورت تفکر درآمده

---

1. Fénix آن را می‌توان معادل ققنوس در سنت ایرانی دانست.

2. Substratum (لاتینی)

باشد. فلسفهٔ محض تفکری است که خود را مُتعَلَق خود قرار می‌دهد، والّا نزد همهٔ اقوام ـ مثلاً یونانیان ـ می‌توان موضوع‌هایی یافت که در آنها به نحوی جنبهٔ ضروری و کلی در کنار موضوع‌های دیگر قرار گرفته‌اند که فاقد ضرورت و کلیت عقلی هستند. بر حسب نظر یونانیان، ضرورت عقلی وجودِ حقیقتی تام تلقی نمی‌شود و نمی‌تواند همه‌چیز را در بر بگیرد. این افکار کلی می‌توانند وزنهٔ زیادی داشته باشند، ولی در عین حال باید معنای وجود ـ وجود مطلق ـ را نیز شامل شوند وگرنه به فلسفه مربوط نخواهند شد. هگل با توضیح این مطالب تفکر چینی‌ها، هندی‌ها، ایرانی‌ها و کلاً افکار شرقیان را به معنای محض کلمه فلسفی نمی‌داند.

هگل تفکراتی را که در ادیان ریشه دارند و همچنین افکار رایج در کلیسای مسیحی و غیره را جالب توجه نمی‌داند. به عقیدهٔ او، آبای اولیهٔ[1] مسیحی البته متفکران بزرگی بوده‌اند و پیشرفت مسیحیت مدیون آنهاست ولی آنها خواه ناخواه فلسفه را در چارچوب ایمان جزمی نگه می‌داشته‌اند و همین اساس موضع فکری آنان بوده است. نزد اهل مدرسه[2] نیز ما عملاً با تفکر آزاد که با اتکا به خود قوام و دوام داشته باشد، روبه‌رو نیستیم وادعاهای آنها هم بی‌اساس بوده است. هگل در ادامه توضیح می‌دهد که با این حال در دین مسیح و نزد آبای اولیه و بعد نزد اهل مدرسه نوعی تفکر فلسفی هم یافت می‌شود که گاهی حتی از لحاظ نظری عمیق می‌نماید. شناخت این مطالب اهمیت زیادی برای فهم امور جزمی دارد، ولی شامل فلسفه نمی‌شود. شاید به افکار اهل مدرسه بتوان بیشتر از افکار آبای اولیه توجه داشت. به معنائی، افکار ابای اولیهٔ مسیحی به سنت‌های دیگری تعلق دارند و معقول‌تر است که آنها را همراه افکار نوافلاطونیان بررسی کنیم، آن هم صرفاً به این دلیل که هر دو گروه به سنت افلاطون نظر داشته‌اند. البته باید یادآور شد که این افکار، محتوای خود را از این دین گرفته‌اند و در واقع فلسفه به‌صورت مستقل در نظر نبوده و جنبهٔ خودکفا نداشته است. در نظر آنها، تفکر صرف غایت و هدف دانسته نمی‌شده، بلکه صرفاً دین هدف بوده است. منظور اینکه نزد آنها تفکر فلسفی واجد نوعی حقیقت بوده است، بدون اینکه واقعاً بر خود مبتنی باشد. همچنین فراموش نمی‌توان کرد که جوهرهٔ

---

1. Patristiques
2. Scolastiques

دین الزاماً از طریق فاهمه حاصل نمی‌آید و وقتی که ما در مورد آن به تعقل می‌پردازیم در محتوایش دچار سردرگمی می‌شویم. برای آبای اولیهٔ مسیحی محتوای ایمان در درجهٔ اول آن چیزی بوده که کلیسا آن را مفروض می‌دانسته است. البته اهل مدرسه اندکی بیشتر به تفکر خود اتکاء داشته‌اند، با اینکه در مقابل کلیسا سر تعظیم فرو می‌آورده و افکار خود را با اصول جزمی آن مطابقت می‌داده‌اند. تفکر آنها می‌بایستی چیزی را به اثبات برساند که کلیسا قبلاً آن را حقیقت تلقی کرده بوده و به کار می‌بسته است.

هگل بر دو نکتهٔ دیگر نیز تأکید می‌کند: نکتهٔ اول در مورد عنصر صوری است، یعنی صورت مشخص تفکر در علوم طبیعی و باورهای عمومی مردمی. در این مورد او عقیده دارد که صورت تفکر نزد آنها مشترک است ولی بسط و گسترش محتوای آن در تفکر واقعی ریشه ندارد، بلکه منشأ آن در طبیعت و یا در عواطف و احساسات دانسته می‌شود. اغلب، ملاک و ضابطه را در این مورد، همان ذوق سلیم[1] می‌دانند (مثلاً در فلسفهٔ اسکاتلندی). نکتهٔ دوم به مسئله‌ای مربوط می‌شود که بالاخص دین آن را مشترکاً با فلسفه دارد، ولی باید گفت که در امر جوهری صورت خاصی برای تفکر وجود ندارد و در نتیجه در فلسفه برخلاف دین فقط همان صورت تفکر باقی می‌ماند.

ـ هگل در ادامه توضیح می‌دهد که هدف اصلی او در اینجا بیشتر جداسازی فلسفه از آن چیزهائی بوده که احتمالاً با آن خویشاوندی نزدیکی داشته‌اند، ولی به‌هرحال در وجوه تفارق آنها نیز باید دقت شود. یک مورد به رابطهٔ احتمالی فلسفه با علوم خصوصی مربوط می‌شود، زیرا در این علوم نیز تفکر به خود اتکا دارد و از تعقل و استدلال استفاده می‌کند، ولی نباید فراموش کرد که آنها هم درجاتی دارند. همچنین باید به قرابت فلسفه با دین اشاره کرد، چه دربارهٔ متعلق‌های کلی و چه به معنای اخص کلمه در مورد خداوند. قرابت آن دو اولاً به لحاظ صورت آنها، ثانیاً به لحاظ محتوا و عمق آنهاست و البته از تفاوت‌های میان آن دو نیز ـ همان‌طور که توضیح دادیم ـ نباید غافل بود. دین معطوف به سرّ، رمز، سرمدیت و آخرت نظر دارد، ولی توجه فلسفه بیشتر به دنیای خاکی و امور این‌جهانی معطوف است، آن هم طبق هدفی که خود تعیین کرده است و براساس آن به فعالیّت

---

1. Le sens commun

می‌پردازد. از این رهگذر، تفکر آزاد ضمن اینکه صورت خود را بنیان می‌نهد محتوای خود را نیز فراهم می‌آورد و همین درواقع هدف اصلی فلسفه است.

جدایی اعتقادات عمومی و فلسفه: اعتقادات عمومی ممکن است به نحوی برفلسفه دلالت داشته باشد، چه برخی از افکار کلی، مشابه مطالبی‌اند که در فلسفه به نحو اخص مورد تأمل قرار می‌گیرند. در زمینهٔ افکار عمومی مقبول مردم مثلاً می‌توانیم آثار سیسرون[1] را نام ببریم. افکار سیسرون نوعی فلسفه است که جایگاه خود را دارد و واجد مطالب و گفته‌های بسیار زیباست. درواقع، این نوع مطالب متعلق به شخص بسیار فرهیخته‌ای است که نتیجهٔ تجارب و مشاهدات خود را دربارهٔ امور عالم، در گفتارش منعکس کرده و از این رهگذر اسباب رضایت مردم را فراهم آورده است. سیسرون مردی است که با روشن‌بینی درباره مسائل انسانی افکاری دارد و مسائل روحی انسان را به‌خوبی دریافته و استادانه بازگویی کرده است.

ـ از طرف دیگر، می‌توان به عرفا و افراد باطن‌بین اشاره کرد که نظر خود را براساس عشق مفرط به حق و حقیقت بیان کرده‌اند. آنها به‌درجات روحی بالایی رسیده‌اند و می‌توانند ما را با امور والا آشنا کنند. در این مورد می‌توان از *تفکرات*[2] پاسکال[3] مثال آورد. البته آثاری از نوع نوشته‌های سیسرون یا پاسکال با اینکه به نحوی به فاعل شناسا و متعلق آن وحدت بخشیده‌اند، ولی نواقص زیادی نیز دارند. در آثار سیسرون، توجه اصلی به آن چیزی است که طبیعت به انسان داده است، از قبیل غرایز و گرایش‌ها و اموری از این قبیل. متجددان هم از این غرایز خاصّه از غریزهٔ اخلاقی و احساس تکلیف و غیره صحبت کرده‌اند، یعنی آنها نیز به امور درون‌ذات توجه داشته‌اند و از شعور بی‌واسطه نسبت به خداوند، به امور غایی و به جهت عقلانی امور سخن گفته‌اند. طبق نظر سیسرون، حقوق اشخاص براساس توافق و همیاری بطئی مردم تشکل می‌یابد. او همچنین عقیده دارد که دین نیز براساس عواطف انسان تحقق می‌پذیرد و انسان می‌تواند براساس عوامل درون‌ذات ولی به نحو عینی و برون‌ذات نسبت به خداوند شعور بی‌واسطه پیدا کند.

---

1. Cicéron (متفکر و خطیب معروف رومی، متولد ۱۰٦ و متوفی به سال ٤۳ پیش از میلاد)
2. *Pensées*
3. Pascal (B.) (1623-1662)

ـ در فلسفه‌های جدید این جنبه کنار گذاشته شده است، زیرا فاعل شناسا می‌خواهد صرفاً به خود اتکا داشته باشد. در این نوع فلسفه‌ها به یک تفکر کاملاً شخصی نیاز دیده می‌شود؛ اعتقاد به اصلی که از درون فرد انسانی نشأت می‌گیرد. به نظر هگل، در کلّ این نوع اعتقادات وجوه مشترکی تشخیص داده می‌شود که نقص زیربنائی آنها را نمایان می‌کند و به‌همین علت این نوع باورها از فلسفه باید کنار گذاشته شوند. در اعتقاد نوع اول صرفاً تجربه خارجی و طبیعت مطرح است و در اعتقاد نوع دوم بر تجربهٔ درونی و روحی انسان تأکید شده است که به نحوی می‌توان آن را طبیعت درونی و فطرت دانست که در آن آگاهی قلبی ملاک قرار گرفته است، ولی به‌هرحال آن هم نوعی گرایش طبیعی است. در واقع، در اساطیر هم همین‌طور بوده است و در نهایت در کلیهٔ این امور جنبهٔ تعبدی دیده می‌شود که با فلسفه منافات دارد. محتوا فقط موقعی فلسفی خواهد بود که صرفاً بر تفکر آزاد و مستقل مبتنی باشد و باورهای نوع دیگر در فلسفه مقبول نخواهند بود.

تنها منبع به زبان فرانسه:

Hegel (G.W.F.), *leçons sur l'histoire de la philo*,Traduit de l'allemand Par J.Gibelin,tome 1,Gallimard, Paris, 1954.

توجه هگل به تاریخ فلسفه و یونان و افلاطون

مقدمه: کارل لودویک میشله،[1] یکی از شاگردان هگل، بعد از فوت او دروس تاریخ فلسفه‌اش را تنظیم و منتشر کرده است. امروزه کاری که میشله در مورد متون تاریخ فلسفه انجام داده شدیداً مورد انتقاد است، زیرا او مطالب را در هم ادغام کرده و محتوای دقیق هیچ‌یک از دوره‌های درسی هگل را مشخص نکرده است و بدتر اینکه متون و دستخطهایی که احتمالاً در اختیار داشته عملاً بعد از او پیدا نشده است. به‌هرحال، بنا به گفتهٔ میشله، هگل جمعاً در نه دوره تاریخ فلسفه تدریس کرده است: اولین بار در ینا در زمستان سال تحصیلی ۶- ۱۸۰۵ و دو دوره در هیدلبرگ در نیمسال‌های ۱۷ – ۱۸۱۶ و ۱۸-۱۸۱۷ و شش دوره در برلین در تابستان ۱۸۱۹ و در نیمسال‌های زمستانی ۲۱ – ۱۸۲۰ و ۲۴- ۱۸۲۳ و ۲۶-۱۸۲۵ و ۲۸-۱۸۲۷ و بالاخره ۳۰-۱۸۲۹ بوده است. از سه دورهٔ اول هیچ یادداشتی باقی نمانده و از دوره‌های دروس برلین هم فقط جزوه‌ها و دفترچه‌های پراکنده در دسترس است. هشت دفترچه شامل کل دروس هگل در برلین است که البته دروس سال ۱۸۱۹ بسیار خلاصه است. دروس سال‌های ۳۰-۱۸۲۹ بهتر یادداشت شده‌اند که تلخیصی از آنها را قبلاً در این کتاب آورده‌ایم. در دروسی که هگل در زمستان سال تحصیلی ۲۶-۱۸۲۵ در اوج شهرت خود تدریس کرده است بیشتر از دروس قبلی‌اش می‌توان توجه خاص او را به فرهنگ یونانی و افلاطونی مشاهده کرد. در این فصل ما بیشتر مطالب خود را براساس همین متون تحلیل و مطرح می‌کنیم.

---

1. Michelet (karl Ludwig) (1801-1893)

او از سال ۱۸۳۲ تا ۱۸٤۲ مأمور چاپ آثار کامل هگل بوده است و در سال ۱۸٤٥ انجمن فلسفی برلین را بنیانگذاری کرده که در زمینهٔ رواج فلسفهٔ هگل در آلمان فعالیت داشته است.

هگل به معنای اخص کلمه اولین فیلسوف در عصر جدید است که اهمیّت فوق‌العاده‌ای برای تاریخ فلسفه قائل شده است، به نحوی که با صراحت می‌توان گفت تاریخ فلسفه برای او در واقع همان خود فلسفه است. وقتی که او به مطالعه و بررسی آرا و افکار افلاطون می‌پردازد کاملاً معلوم است که به‌هیچ‌وجه دغدغهٔ تبحر و تظاهر به آن و یا فضل‌فروشی ندارد، بلکه صرفاً به منظور تأمل و تفکر فلسفی چنین کاری را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد که طبق عقیدهٔ او تاریخ فلسفه باید به لحاظ تعلیمات عمومی در هر رشته‌ای تدریس شود و این نه‌تنها بهترین روش برای ورود به فلسفه، بلکه بهترین وسیله برای آشنایی درست با کلّ تجلیات فرهنگی انسان است. بر این اساس، از نظر هگل، فلسفه آغازی به معنای متداول کلمه ندارد. او در اوایل کتاب *منطق* در این مورد مطالبی آورده و فلسفه را به دایره‌ای تشبیه کرده که هیچ نقطه‌ای را نمی‌توان نقطهٔ آغازین یا انتهایی آن دانست. با این‌حال، به لحاظ تعلیمات فلسفی به نحو متداول، مدرّسان غربی در این مورد دو روش پیشنهاد کرده‌اند: یکی آشنا کردن جوانان با مفاهیم تمهیدی لازم که موجب می‌شود آنها ضمن تمرین و ممارست با معانی عمیق‌تری آشنا شوند و دیگری واداشتن آنها به مطالعه و بررسی متون قدیمی که معمولاً در درجهٔ اول برمحاورات افلاطون و *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو و همچنین *عناصر کلام* ابرقلس[1] تأکید می‌شود. ضمناً نظر کلی بر این‌است که نباید این نوع تعلیمات را خارج از فلسفه محسوب کرد، زیرا در فلسفه به معنائی اصلاً تعلیمات صرف خارجی وجود ندارد و هر نوع تعلیمات احتمالی ناگزیر در درون فلسفه انجام می‌شود و از این لحاظ تنها مقدمه برای فلسفه فقط همان نفس فلسفه است.

از وقتی روش کسانی که، ابتدا به ساکن و بدون شناخت ریشه‌های فکر، مطالب خود را به نحو انشایی و خطابی مطرح می‌کرده‌اند، مورد انتقاد قرار گرفته و نیاز به شناخت زیربنایی اصول تفکر و مراحل تکوینی آن بیش از پیش محرز دانسته شده است، این نوع تلقی از فلسفه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. به‌همین دلیل، تاریخ فلسفه به‌مرور در دهه‌های اول قرن نوزدهم کاملاً جنبهٔ مرکزی و زیربنایی پیدا کرده و این در آن عصر در

1 . Proclus (412-485)

مورد این نوع مطالعات به معنای دقیق کلمه نوعی تجدد لازم‌الاطاعه قلمداد می‌شده است.

توجه به تاریخ فلسفه در آلمان در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم:

صرف‌نظر از افرادی که، در دورهٔ قدیم، به جمع‌آوری و نگارش آرا و افکار می‌پرداخته و به «عقیده‌نگار»[1] شهرت داشته‌اند، در اروپا این نوع مورخان قبل از قرن نوزدهم واقعاً آثار باارزشی به وجود نیاورده بوده‌اند. در قرن هجدهم، در آلمان شخصی به نام ژاکوب بروکر[2] که منورالفکر متبحری دانسته می‌شده و حتی کانت به نام او اشاره کرده است در کتاب تاریخی خود وقتی که از افلاطون سخن گفته، به منظور انتقاد، در درجهٔ اول تعداد فرشتگان را مورد تردید قرار داده و از آدم ابوالبشر صحبت به‌میان آورده است و در آغاز نوشته به شرح افکار ولف پرداخته و فقط آن را معتبر دانسته است. بروکر محفوظات زیادی داشته، ولی نظر درستی دربارهٔ تاریخ و خاصّه تاریخ فلسفه بیان نکرده است. به عقیدهٔ او فلسفه، در درجهٔ اول، یک نظام فاقد پویایی است؛ البته نه به این دلیل که امروزه با اقتدا به کانت نوعی ساختار معماری‌گونه[3] دانسته می‌شود، بلکه به دلیل اینکه مجموعه‌ای از آرایی است که به صورت یک سلسله از تصدیقات بی‌اساس مطرح می‌شود. از نظر او، سیر حرکتی فلسفه فقط در جهت تأیید افکار ولف می‌توانسته است توجیه‌پذیر باشد، والّا فلسفه را چیزی جز مجموعه‌ای از خطاها و انعکاسی از جنون احتمالی انسان نمی‌توان دانست. به‌همین دلیل ـ همان‌طور که در فصول گذشته نیز دیدیم ـ هگل، به نحو جدی، موضع بروکر را مورد انتقاد قرار داده است، خاصه که این مورخ رسماً اعلام کرده است که این خطاها از بطن فرقه‌های فلسفی برخاسته‌اند و به‌این ترتیب ارزش افلاطونیان و مشائیان و اهل مدرسه و فلاسفهٔ متأله[4] و کلیهٔ متفکران التقاطی را زیر سؤال برده و گفته‌های آنها را درخور توجه ندانسته است. به نظر هگل، بروکر کاملاً دو مفهوم «نظام» و «فرقه» را خلط

1 . Doxagraphe
2. Brucker (J.)
3. Architechtonique
4 . Théosophes

کرده و نتوانسته است به تمایز زیربنایی آن دو پی ببرد. هگل علیه بروکر جنبهٔ سطحی دورهٔ روشنگری و منورالفکری را نیز مورد انتقاد قرار داده و آن عصر را، به نحوی، روشنگری کاذب قلمداد کرده است. تاریخ فلسفه به نظر هگل عمیقاً صیرورت روح و مراحل تکوینی آن را نشان می‌دهد و از همین رهگذر به‌خوبی می‌توان به شباهت زیربنایی افکار هگل با سنت‌های رایج یونانی پی برد و به نحوی نزدیکی او را با افلاطون و ارسطو و حتی به لحاظی با ابرقلس نشان داد. همین نیز به‌خوبی می‌تواند تفاوت عمدهٔ خط مشی او را با نظام فکری فیخته نشان دهد؛ زیرا فیخته از اسپینوزا و اصالت معنی و نظام‌های فلسفی دیگر سخن گفته است بدون اینکه خود واقعاً دغدغهٔ، تحلیل همه‌جانبهٔ، افکار آنها را داشته باشد. اولین بار، با هگل است که به نحوی فهمیده می‌شود فلسفه در گفتار هر یک از فلاسفهٔ بزرگ چگونه زاده می‌شود و از این لحاظ، آنها تا چه اندازه‌ای مدیون کوشش مستمر فلاسفهٔ قبل از خود بوده و هستند. در واقع، فلسفه نوعی خاطره است که در ذهن انسان باقی مانده است و گویی با نوعی یادآوری ـ که کاملاً نظریه تذکار افلاطون را تداعی می‌کند ـ هر بار دوباره به تحرک درمی‌آید و در ذهن انسان معاصر حضور پیدا می‌کند. حتی کسانی مثل فرانسیس بیکن و رنه دکارت، که گذشتهٔ فلسفه را نفی یا تحقیر کرده‌اند، خود وارث گذشته هستند. فرانسیس بیکن به تصور خود خواسته است از نفوذ بت‌ها ممانعت کند و رنه دکارت از طریق شک دستوری گذشته را به کنار نهاده، در صورتی که افکار گذشته خواه‌ناخواه در فرهنگ آنها وجود مؤثر داشته است. با هگل، گویی فلسفه به آن درجه از بلوغ می‌رسد که دیگر باید نسبت به خود مکلف باشد و مسئولیت خود را به عهده بگیرد.

البته تاریخ فلسفه از اواخر قرن هجدهم در آلمان مورد نظر بوده و کاملاً معلوم است که حتی کار هگل با وجود سبک خاص او نمی‌توانسته است مسبوق به عدم باشد، بلکه کوششی که او در دوره‌های مختلف تدریس دروس خود در این زمینه انجام داده به نحوی نتیجهٔ بررسی و جمع‌بندی سبک‌ها و روش‌هایی بوده که در آن دوره عملاً رواج داشته است. هگل می‌خواسته با بررسی مواضع متداول و با اصلاح مواد درسی خود در هر دوره از تعلیماتی که داشته است در مورد تاریخ فلسفه به نوعی وضع مجامع کلی برسد که

براساس آن بتوان نظریهٔ محض تاریخ فلسفه را از کاربرد روزانهٔ آن متمایز کرد و آن را مستقلاً مطرح ساخت.

در دههٔ پایانی قرن هجدهم در آلمان سه اثر بزرگ در این زمینه مورد بحث بوده که هگل آنها را بررسی کرده است: کتاب *روح فلسفهٔ نظری* که استادی بسیار متبحر به نام تی‌اِدمَن[1]، آن را طی سال‌های ۱۷۹۱ تا ۱۷۹۶ در شش مجلد انتشار داده است. در قسمت‌های اول این کتاب افکار فلاسفهٔ اولیهٔ یونان به‌تفصیل بررسی شده است. کتاب *دروسی در تاریخ فلسفه* که شخصی به نام بوهِل[2] آن را در سال ۱۷۹۶ به چاپ رسانده و گزارش خود را از دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب آغاز کرده است؛ با اینکه نظر کلی او فاقد جزمیّت است، ولی اثرش به لحاظ معرفت‌شناسی از دقت و صلابت به‌دور مانده است. کتاب *تاریخ فلسفه* که تِنمن[3] آن را طی سال‌های ۱۷۹۸ تا ۱۸۱۹ در ۱۱ مجلد منتشر کرده است. در آلمان تا آن زمان در هیچ کتاب دیگری در این زمینه به آن اندازه دقت و پشتکار دیده نشده بوده است. تِنِمَن در هر موردی به متون اصلی رجوع کرده و اعتقاد داشته است که عقل ضمن اینکه در سیر تحول فلسفه به خود توسع می‌دهد وحدت خود را نیز کاملاً محفوظ می‌دارد. تِنِمَن را می‌توان اولین مورخ واقعی تاریخ فلسفه قبل از هگل در آلمان دانست.

تحقیقاتی که در همان دوره راینهولد[4] منتشر کرده و خواسته است به نحوی از محدودهٔ فلسفهٔ کانت فراتر برود امروزه بیشتر ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد. البته در این زمینه هردر[5] را هم نباید فراموش کرد که کتاب *اندیشه‌هایی از فلسفه و تاریخ انسانیت* خود را طی‌سال‌های۱۷۸۴ تا ۱۷۹۱ به چاپ رسانده است. این کتاب در آن عصر شهرت عامه داشته و اهمیّت و ارزش تحول انسان را نشان می‌داده است. در سال ۱۷۶۴، ویکلمَن[6] نیز کتابی دربارهٔ تاریخ هنر نوشته بوده که بعد آن را با تاریخ ادیان و بالاخره با تاریخ فلسفه

---

1. Tiedemamn
2 . Buhle (J.C.)
3 . Tennemamn (w.g) (1761-1819)
4 . Reinhold (k.) (1758-1832)
5. Herder (1743-1803)
6 . Wickelmann (J.J.) (1717-1778)

تکمیل کرده است. باردیلی[1] هم در کتابی که به سال ۱۶۸۸ انتشار داده بر همین نظر تأکید داشته است که فلسفه الزاماً باید اساس ضروری خود را در تاریخ پیشرفت مفاهیم مابعدالطبیعی پیدا کند، آن هم نه‌تنها در فلسفهٔ محض، بلکه همچنین در «زبان محاوره‌ای روزمره» و نزد شعرا و در ادیان. به عقیدهٔ او، بهتر است رابطهٔ فلسفه را با دیگر فعالیّت‌های روحی انسان نیز بررسی کرد و بدون توجه به وحدت روح در پیشرفت تاریخی فلسفه بیشتر به تشخیص تنوع مفاهیم غیرمتجانس پرداخت و در تعیین جایگاه هریک در فرهنگ انسانی کوشید.

برخلاف نظر باردیلی، راینهولد و فولبرن[2] در درجهٔ اول به ضرورت وحدت هریک از نظام‌های فلسفی توجه کرده‌اند. در این مورد، متن راینهولد به سال ۱۷۹۱ باعنوان «دربارهٔ مفهوم تاریخ فلسفه» انتشار یافته و در آن نشان داده شده است که معمولاً رشتهٔ فلسفه را بیشتر براساس تشتت افکار تعریف می‌کنند و چه‌بسا آن را نوعی «جنون انسان‌ها» می‌دانند و به‌همین دلیل در تاریخی که دربارهٔ آن می‌نویسند اعتقادات فرقه‌ای را در نظر می‌گیرند و آنها را به‌ترتیب گزارش می‌دهند. البته بهتر است در هر فلسفه‌ای یک صورت عقلانی[3] واحد مورد نظر باشد، یعنی وحدتی که در نوعی صورت عقلانی تعداد کثیری از اوصاف را در یک‌جا جمع‌آوری و بیان می‌کند. به نظر راینهولد، بدون توجه به این صورت عقلانی خاص، در مورد هیچ‌یک از نظام‌های فکری نمی‌توان تاریخ فلسفه‌ای به نحو علمی به نگارش درآورد. وحدت هر نظام فلسفی حتی در صورت خارجی آن نیز می‌تواند مطرح شود و البته، به نظر راینهولد، بیشتر طبق فلسفهٔ استعلایی کانت است که می‌توان قوای نفسانی انسان را تحلیل کرد و پیشرفت فلسفه‌های متفاوت را از این نظر مورد ملاحظه قرار داد. با این‌حال، نزد راینهولد و فولبُرن، هیچ تصوری از یک فلسفهٔ کلی واحد در نظر گرفته نشده است، یعنی فلسفه‌ای که بتواند از رهگذر نحله‌های مختلف به خود قوام و دوام ببخشد. آن دو بیشتر به تحول اصطلاحات آلمانی توجه کرده‌اند، آن هم

---

1 . Bardili (ch.g) (1761-1808)

2. Fülleborn (g.g.) (1769-1803)

۳. در مورد این معنی اصطلاح inbegriff آلمانی آورده شده است که بدون پیشوند in معمولاً به‌صورت عقلانی ترجمه می‌شود. شاید در اینجا باید گفت «در ضمنِ صورت عقلانی».

براساس ترجمهٔ آنها از زبان لاتین، مثل کاری که توماسیوس[1] یا وُلف انجام داده بوده‌اند که البته در نهایت به فلسفهٔ کانت رسیده است.

از طرف دیگر، در سال ۱۷۹۵، رینهولد در تحقیقی با عنوان «منظور از روح یک نظام فلسفی خاص چیست؟» نشان داده که «روح» یک عامل درونی است که یک‌باره ظاهر نمی‌شود، بلکه در واقع به نحو آلی کلیت دارد. روح به معنائی جایگاهی است که عناصر متفاوت درآن تشکل می‌یابند و به‌مرور زنده و زندگی‌بخش می‌شوند. کلیتی که در این مسیر مطرح است چیزی جز طبیعت ذهن نیست، آن هم به نحوی که کانت از آن سخن گفته است. برآم[2] نیز عقیده داشته است که روح فلسفه به‌مانند «ساختارِ ساختارهاست» و در نتیجه روح فلسفه را به نحوی می‌توان وحدت تاریخی آن دانست، یعنی وحدتی که تکرار می‌شود.

به‌طور کلی، تاریخ حالت تکراری دارد و مورخ باید هر بار در هر فلسفهٔ معینی به دنبال کشف مجموعه‌ای از سؤالات باشد که همیشه همان‌هایی هستند که بوده‌اند و با تغییرات اندکی تکرار شده‌اند. فولُبرن هیچ‌گاه عملاً رابطه‌ای میان پیشرفت زبان فلسفی و روح فلسفی برقرار نکرده است؛ کار او صرفاً حالت تقطیعی دارد و در واقع جنبهٔ تاریخمند پیدا نمی‌کند. «تاریخیت» واقعی در فلسفهٔ کانت نیز دیده نمی‌شود و با اینکه این فیلسوف به نحو اجمالی در فصل آخر *نقادی عقل محض* اشارتی دارد، ولی تأکید او بر این موضوع به اندازه‌ای نیست[3] که مورد توجه راینهولد و فولبُرن قرار گرفته باشد. در هرصورت، بیشتر در آثار هردر و ویکلمن بوده که نظر هگل به جنبهٔ تاریخی بودن ماهیت فلسفه جلب شده است.

از سوی دیگر، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان فراموش کرد که در آلمان آن عصر بیشتر نزد پیروان مکتب «رمانتیسم» بوده است که به‌مرور، از اواخر قرن هجدهم به بعد، معنای خاصی از فلسفه و تاریخ آن، در اذهان متفکران پیدا شده است. از این لحاظ می‌توان به

---

1. Thomasius (ch.th.) (1655-1728)

2 . Braum

۳. دربارهٔ این موضوع ر.ک. مجتهدی، *افکار کانت* (ص، ۱۶۵ ـ ۱۶۸).

پیروان شلایر ماخر[1] و به زبان‌شناسی چون فردریک آست[2] اشاره کرد که خلاصه‌ای از تاریخ فلسفهٔ خود را به سال ۱۸۰۷ انتشار داده است، یعنی دو سال بعد از اولین درس تاریخ فلسفهٔ هگل در ینا. نمی‌توان به نوشتهٔ آست بی‌توجه بود، خاصّه که در این زمینه فقط این نوشته مورد تحسین هگل قرار گرفته و او دربارهٔ آن گفته است که «یکی از بهترین تلخیص‌های تاریخ فلسفه است که روح مقبولی بر آن حاکم است». قبل از آست، شخص دیگری به نام هولسن[3] در سال ۱۷۹۶ متنی را در این زمینه منتشر کرده که بیشتر مورد تحسین فردریک شلایگل[4] قرار گرفته است. این متن هم در جواب سؤال آکادمی برلین دربارهٔ پیشرفت مابعدالطبیعه از لایب‌نیتس تا ولف نوشته شده است. به نظر هولسین، تاریخ فلسفه در واقع «تاریخ علم به شناختی است که صرفاً در حال صیرورت قرار گرفته است» ولی در عین حال امکان توسع عقل را نیز فراهم می‌آورد. البته هولسین به طرح تاریخی توجه ندارد و گذشتهٔ فلسفه برای او صرفاً نوعی یادآوری است. به نظر او، وحدت فلسفه براساس نمونهٔ خاصّی فراهم می‌آید که خود نمایانگر هماهنگی عالی همهٔ انسان‌هاست، به‌گونه‌ای که فیخته در فلسفهٔ تاریخ خود از آن صحبت کرده است، یعنی صرفاً نوعی وحدت در کثرت بدون اینکه الزاماً به نحو سطحی متحدالشکل شدن انسان‌ها مطرح باشد. وحدت کل انسان‌ها نزد فیخته حفظ و نگهداری تمام اختلافاتی است که میان آنها وجود دارد و به‌همین جهت می‌توان آن را به لحاظی وحدت نوع استمراری دانست. در هر صورت، به نظر هگل، در مجموعهٔ این گفته‌ها افکار آست حداقل این امتیاز را دارد که برای اولین بار براساس آن وضع مجامع تاریخیِ مفاهیم روحی عامل مؤثر و زیربنایی تفکرات انسان دانسته شده است. به نظر او، «تمام نظاره‌ها و اندیشه‌ها از روح واحدی ناشی می‌شوند که در ضمن از طریق آن با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند». وحدت آنها از خارج به آنها داده نشده، بلکه از بدو پیدایش در آنها قرار داشته است. آست پیرو شلینگ

---

1. Schleiermacker (1768-1843)
2. Ast (F.)
3. Hülsen
4.Schlegel (F.) (1772-1829)

بوده و واقعاً نوعی مفهوم آلی و حیاتی را در وحدت‌بخشی به روح کلی مؤثر می‌دانسته است.

تاریخ فلسفیِ فلسفه از نظرگاه هگل: همان‌طور که در فصول قبلی به انحای مختلف اشاره کردیم، نظر هگل در مورد مطالب مقدماتی برای تاریخ فلسفه در کلیهٔ دروس وی تکرار شده است، ولی عبارات او الزاماً همیشه یکسان نبوده و گویی هر بار، تحت شرایط و موقعیت خاص، نوعی توضیحات اضافی را لازم دانسته و یا برعکس از تکرار بعضی مطالب خودداری کرده است. هگل در مقدمهٔ درس خود به سال ۱۸۱۶ در هیدلبرگ ادعا کرده است که «تاریخ فلسفه ما را با نمایشگاهی از ارواح شریفی روبه‌رو می‌کند که با اتکا به شهامت عقلانی خود توانسته‌اند به نحوی به طبیعت امور نفوذ کنند و ما را با مطالب عمیقی در مورد انسان و خداوند آشنا سازند؛ آنها گنجینه‌ای از شناخت متعالی را برای ما فراهم آورده‌اند.» در واقع، به نظر هگل، کلاً فلسفه در جوّ و عنصر انضمامی «حقیقت» حرکت می‌کند و به‌همین سبب او در سال ۱۸۰۷ در آخرین فصل *پدیدارشناسی روح* در مورد دانش مطلق بیان کرده است که «انسان بعد از آنکه تجارب خود را در راه رسیدن به حقیقت مرور می‌کند هر بار در این مهم به نحوی از خود فراتر می‌رود و در نهایت به هنر و دین و فلسفه شعور پیدا می‌کند.» به عقیدهٔ او، در این مرحله گویی روح با خود صمیمیت و انس بیشتری دارد و با خود از درِ آشتی درمی‌آید و نسبت به خود حضور همه‌جانبه به دست می‌آورد. اگر بشود گفت، آن نوعی حضور پرافتخاری است که به وجهی قدرت نامتناهی‌سازی پیدا کرده است و نمی‌خواهد هیچ چیزی را در سیر تاریخ نادیده بگیرد. با اینکه در این بیان خاص هگل ـ شاید برخلاف میل او ـ بتوان نوعی طراوت عرفانی تشخیص داد، ولی باید گفت که در هر صورت نتیجهٔ این «دانش مطلق» صرفاً همان توجه بیشتر به تاریخ است و بر حرکتی دلالت می‌کند که آن را شبیه به محل مصلوب شدن[1] برای روح مطلق دانسته‌اند. به‌نظر آسْت، هگل در این قسمت نسبت به جنبهٔ آلی روح بی‌توجه نبوده و آن را نوعی دیالکتیک تلقی کرده است.

---

۱ . در اینجا به اصطلاح Calvaire اشاره شده و منظور تپهٔ کوچکی است که مسیح را بر بالای آن به صلیب کشیده‌اند.

البته برای اینکه به معنای کلی دروس تاریخ فلسفهٔ هگل در هر دوره‌ای که آنها را تدریس کرده باشد، پی ببریم و همچنین با نظر واقعی او دربارهٔ افلاطون آشنا بشویم، باید در زمینهٔ رابطهٔ فلسفه با آن چیزی که او رگ حیاتی فلسفه و روح آن می‌داند، به تأمل بپردازیم. کافی نیست که فلسفه را نوعی دانش مطلق بدانیم تا این تصور نزد ما قوّت بگیرد که واقعاً می‌توان ارتباط اجتناب‌ناپذیر فلسفه را با واقعیت طبیعی خارجی قطع کرد و هر آنچه را به ذهن ما خطور می‌کند مصون از خطا دانست. در واقع، در پایان کتاب *دایرةالمعارف*، هگل با صراحت مشخص کرده است که صورت عقلی[1] را باید «معنائی» دانست که خود را مُتَعَلّق خود قرار می‌دهد و دربارهٔ خود به تفکر می‌پردازد، یعنی کوشش مستمری را بر خود همواره می‌کند تا به حقیقت احتمالی خود برسد. البته می‌توان فلسفه را به سبب کلیّتی که واجد آن است نوعی منطق دانست که محتوای انضمامی خود را به‌عنوان واقعیت مؤثر مورد بررسی قرار می‌دهد.

از این لحاظ، فلسفه آن نوع پدیدار ضروری به نظر می‌رسد که از رهگذر نظامی فکری سعی دارد در قالب یک جریان روحی به خود تعین ببخشد. در این نظرگاه، در اولین شکل قیاس (بند ۵۷۵) فلسفه کوششی است برای رسیدن به نهایت پیشرفت دیالکتیکی که از منطق ناشی می‌شود. در شکل دوم قیاس، یعنی «تأمل روحی در مورد معنی»، سهم واسطگی و میانجیگری فلسفه نشان داده می‌شود که به‌عنوان روح مطلق به طبیعت متکی می‌شود تا به فضای مطلق عقل قوام دهد. فقط در شکل سوم قیاس است که ارزش فلسفه به‌تمامه روشن می‌شود، در این صورت است که اندیشهٔ سرمدیِ فی‌نفسه و لِنفسه به فعلیت درمی‌آید. به‌این ترتیب، فلسفه دوباره به عالم درون دسترسی دارد، البته نه به معنای اینکه به صورت عقیم در خود محبوس بماند، بلکه کاملاً برعکس تمام جریان تجلی مستمر روح را در درون خود ـ به نحو دیالکتیکی ـ منعکس می‌کند و از این رهگذر آن را به حدّ حقیقت مطلق ارتقا می‌دهد.

مقدمه‌ای که هگل در سال تحصیلی ۲۱- ۱۸۲۰ در برلین در مورد تاریخ فلسفه تدریس کرده و بیشتر مربوط به همان مفهوم تاریخ فلسفه است. به عقیدهٔ او، حرکت روح از تاریخ فلسفه، که به‌هرصورت در حال گسترش است، فراتر می‌رود و عملاً تمام تاریخ

---

1. Begriff

فرهنگ و همچنین هنر و دین را در برمی‌گیرد. فلسفه به‌مرور از اساطیر به‌عنوان مفهوم کاملاً ذهنی بیرون آمده و در سیر حرکتی تاریخ به خود قوام بخشیده است، ولی همچنان محرز است که در هر دوره‌ای عملاً متضمن تعداد کثیری از جزئیات اضافی و غیرضروری بوده است. به‌همین دلیل، هیچ‌گاه نباید فلسفه را با حشو و زواید آن خلط کرد و مانند بسیاری از مورخان قبلی نفس فلسفه را با آنها یک‌جا و با عنوان واحدی مطرح ساخت. هگل مثل آست سعی دارد هستهٔ فلسفه‌های متعدد را بهتر شناسایی کند تا وحدت روح حاکم بر ماهیت مشترک آنها را دقیق‌تر نمایان سازد.

به نظر او، فلسفه به‌خودی‌خود یک نظام ساختاری توانمند و پویاست؛ نوعی فرایند دیالکتیکی که در صیرورت قرار می‌گیرد، ولی تحرک ذاتی آن مقهور زمان و زمانه نمی‌شود و از رکود نیز امتناع دارد. به‌همین دلیل، تاریخ فلسفه با اینکه عملاً در مسیر زمان قرار دارد، ولی این مسیر را ناگزیر به صورت دیالکتیکی طی می‌کند و هر بار با اثبات و نفی توأم می‌شود. به عقیدهٔ هگل، توالی نظام‌های فلسفی در تاریخ همان حالتی را دارد که توالی مفاهیم در اشتقاقات منطقی پیدا می‌کند. اگر بتوان حشو و زواید را از مفاهیم بنیادی نظام‌های فلسفی ـ در موقعی که برامور جزئی اعمال می‌شوند ـ جدا و متمایز کرد، آن‌گاه می‌توان به درجات مختلف آنها در تعیّناتی که به لحاظ منطقی پیدا می‌کنند، دسترسی یافت. با بررسی مطالبی که هگل در مورد فلسفهٔ افلاطون تدریس کرده است، می‌توان متوجه شد که او با چه وسواس و دقتی سعی داشته است میان سیر تحولی افکار و حرکت مفاهیم بنیادی منطق ارتباط برقرار کند، به نحوی که بعضی از متخصصان ادعا کرده‌اند منطق هگل را بدون توجه به آنچه او تاریخ فلسفه می‌داند، نمی‌توان فهم کرد. هرچند هگل منطق را حاکم بر سیر فلسفه می‌داند، ولی عملاً در دروس خود به نحو معکوس نظرش را مصور کرده، یعنی فقط براساس تاریخ فلسفه سعی داشته است وحدت دیالکتیکی پیدایش تجربی مفاهیم منطقی را دریابد و در نهایت بروز آنها را در نوعی دانش مطلق نمایان کند.

در مورد معانی‌ای که به‌گونه‌ای میان تاریخ فلسفه و منطق مشترک به نظر می‌رسند، می‌توان در نحوهٔ تلقی خاص هگل از «صیرورت» و «نامتناهی» و «مطلق» دقت کرد. صیرورت که در نظام فکری هگل نوعی مفهوم زیربنایی است به نحوی در نظر او ـ اگر

بشود گفت ـ جنبهٔ غیرزمانی پیدا می‌کند، یعنی بیشتر صبغهٔ منطقی دارد و همین کلیدی است برای فهم آنچه او «تاریخیت» حقیقت می‌نامد. در مورد «نامتناهی» و «مطلق» نیز همین‌طور است، یعنی می‌توان آنها را به نحو تدریجی و در چارچوب دیالکتیکی در نظر گرفت و از این رهگذر گویی تاریخ فلسفه، ضمن اینکه کاملاً می‌تواند نظاممند باشد، نوعی ادراک نسبی ـ برای اینکه نگوییم سایه‌ای ـ از تجلی چیزهایی است که ناگزیر «نامتناهی» و «مطلق» دانسته می‌شوند.

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که فرآیند منطق در فلسفهٔ دورهٔ باستان به پایان رسیده است، ولی نسبت آن با تصور روح مطلق هنوز کاملاً ناکارآمد دانسته می‌شود. به‌همین دلیل، در مسئلهٔ ارتقا به سوی روح مطلق باید در کل مطالبِ فلسفه‌های معاصر از نو به بررسی و تأمل پرداخته شود. منظور اینکه اگر در طی تاریخ فلسفه متفکران بزرگی چون افلاطون و هگل به قله‌های رفیعی از تفکر رسیده‌اند، ولی فلسفه همچنان نیاز نامتناهی انسان باقی مانده است و گویی همیشه حتی در بلندای اوج خود باید از نو به سوی افق‌های بالاتر ناشناخته پر بگشاید و همین شأن فلسفه را در کل تجلیات فرهنگ انسانی محرز و مسلم می‌دارد.

هگل افلاطونی ـ برداشت زبان‌شناختی و شعری و سیاسی از آثار افلاطون: در سال ۱۸۱۰، شخصی به نام باکمَن[1] در سالنامهٔ *هیدلبرگ* شلینگ را با افلاطون و هگل را با ارسطو مقایسه کرده است. این مقایسه خیلی زود زبان‌زد عام و خاص شده بود، خاصّه نزد افرادی که در واقع نه نظر شلینگ را می‌دانسته‌اند و نه آثار هگل را خوانده بوده‌اند و شاید حتی از افکار افلاطون و ارسطو نیز شناخت درستی نداشته‌اند. البته در آن دوره شلینگ و هگل هر دو به نحو خاصی به افلاطون و ارسطو علاقه‌مند بودند، ولی آشنایی آنها با آثار ارسطو بسیار دیرتر از تأمل آنها در محاورات افلاطون شروع شده است. مسلماً از ابتدای حضور آنها در حوزهٔ الهیاتی شهر توبینگن، «شتیفت»[2]، هگل و دوست شهیر او شلینگ هر دو به محاورات افلاطون توجه داشتند و احتمالاً این علاقه را هولدرلین، دوست مشترک آنها، بیش از پیش تقویت و تشویق

---

1. Bachman
2. Stift

می‌کرده، زیرا او واقعاً به فرهنگ یونانی عشق می‌ورزیده است. البته هیچیک از آنها دربارهٔ افلاطون تعلیمات رسمی ندیده بوده‌اند، زیرا درس‌های رسمی فلسفهٔ آنها بیشتر به مسائلی اختصاص داشت که در اثر تقابل فلسفهٔ نقادی کانت با تعلیمات سنتی به وجود آمده بود و آن موقع هنوز به نحو رسمی فلسفهٔ وُلف سر زبان‌ها بود و به آن توجه خاصی می‌شد. تنها در دروس زبان یونانی و به لحاظ زبان‌شناختی بود که می‌شد احتمالاً راهی برای شناخت افکار افلاطون پیدا کرد. در واقع، به لحاظ تاریخی، بیشتر تحت تأثیر تحلیل‌های هردر بود که در آلمانِ آن عصر به تعلیمات نوع یونانی توجه خاصی پیدا شده بود. همچنین علاقه به یادگیری *انجیل* براساس متن یونانی آن نزد بعضی از افراد دیده می‌شد و نوشته‌های آبای اولیهٔ مسیحی نیز هنوز مورد توجه بود و کاملاً منسوخ نشده بود. نوشته‌های شلینگ در دورهٔ جوانی به‌خوبی بر همین نکته دلالت دارد. شاگردان *شتیفت* قرار بود تماماً پاستورهای پروتستان بشوند و در نتیجه طبیعی می‌نمود که با مقدمات زبان‌های عبری و یونانی آشنا شوند، حدّاقل به اندازه‌ای که بتوانند از عهدهٔ فهم نوشته‌های آبای اولیهٔ مسیحی برآیند.

البته این توضیحات کلی کافی نیست برای اینکه بتوان از رهگذر آن علاقهٔ فوق‌العادهٔ شخصی مانند هگل را برای یادگیری زبان یونانی توجیه کرد؛ حتی تا به امروز قطعات زیادی از ترجمه‌های هگل از نوشته‌های یونانی افلاطون باقی مانده است. همان‌طور که اشاره کردیم، احتمالاً بیش از همه هولدرلین، هگل و شلینگ را به مطالعهٔ آثار یونانی از جمله فاجعه‌های مشهور و محاورات افلاطون تشویق می‌کرده است. در آن زمان، این علاقه و هیجان تا حدودی میان اکثر جوانان آلمانی عمومیت داشته است و فرهنگ یونانی نزد آنها جنبهٔ آرمانی پیدا کرده بود. هردر در این مورد نوشته است: «سابق بر این، در جامعهٔ ما، مکاتب مربوط به روح‌القدس مورد توجه بود ولی اکنون بیشتر صحبت از معابد آپولون و الهه‌های یونانی و «موز»هاست». البته این مطالب به لحاظ شناخت و صناعت ادبی مورد نظر قرار گرفته بوده‌اند. همچنین باید اشاره کرد که در آن عصر ترجمهٔ جدیدی از *ایلیاد* هُمر به زبان آلمانی منتشر شده بود و براساس آن به نحوی به خدای انسانیت (به جای خدای پنهان نوع دینی) توجه می‌شد و این باور رایج بود که ملتی مثل ملت آلمان باید با بازگشت به فرهنگ یونان باستان از خواب غفلت بیدار شود و حس ملی‌گرایی و وطن‌پرستی خود را تقویت کند. حتی کسانی که قبلاً، در قرن هجدهم، به ادبیات رسمی

فرانسه گرایش داشته‌اند کم‌کم در اواخر آن قرن علیه آن نوع سبک‌ها موضع گرفته بوده‌اند. جوانان آلمانی تحت تأثیر هردر با توجه به یونان می‌خواسته‌اند روح ملی ژرمنی را در خود تقویت کنند و افرادی چون کروکِر[1] و بعد از او هامان[2] از «نبوغ خاص آلمانی‌ها» صحبت می‌کرده‌اند و علیه سطحی‌اندیشی و رخوت و سستی متداول شعارهایی در جهت تأکید بر «تقدس باستان‌شناسی» سر می‌داده‌اند. البته درست است که روح و سلیقهٔ نوع فرانسوی موجب شده بود ولتر[3] چند بارون آلمانی را که در اروپای آن عصر هنوز آثار افلاطون را می‌خوانده‌اند سخت مورد تمسخر قرار دهد، ولی عملاً در آلمان آن زمان لازم می‌نمود که به‌هر شکل ممکن با سطحی‌نگری و لودگی موجود مبارزه شود. البته به‌هیچ‌وجه نمی‌شد آلمان آن عصر را نوعی یونان جدید به حساب آورد.

علاقه به فرهنگ یونانی بیشتر به صورت اسطوره‌ای مطرح می‌شد، مثلاً هولدرلین بدون کوچک‌ترین توهم دربارهٔ ارزش موقعیت خاص آلمان زمان خود به نحو تخیلی و بسیار شاعرانه در فرهنگ یونانی در جستجوی نوعی آرمان والا بود تا از طریق آن بتواند جوانان آلمان را از یأس و ناامیدی رهایی بخشد. کتاب *هیپریون*[4] او که به صورت نامه‌نگاری است از این لحاظ اثر فوق‌العاده جالب توجهی محسوب می‌شود. البته نزد هگل چنین هیجانی به‌هیچ‌وجه جنبهٔ باطنی پیدا نکرده بود و او بیشتر با دقت و تأمل به شناخت و ارزیابی فرهنگ یونانی می‌پرداخته است. شاید به‌همین علت بوده که هولدرلین او را «مردی با مُخ آرام» نامیده است. در واقع، اگر نزد هولدرلین که شاعر بسیار حساسی بوده فرهنگ یونانی بیشتر صبغهٔ زیباشناختی داشته و همین برای شناخت افلاطون در درجهٔ اول اهمیّت قرار می‌گرفته است، برعکس هگل در تحلیل‌های خود بسیار به‌اختصار به محاورهٔ *ضیافت* افلاطون ـ که موضوع محوری آن زیبایی و عشق است ـ اشاره می‌کند، با اینکه قدیمی‌ترین موضوعی که نظر فلاسفهٔ «اصالت معنی» و پیروان نهضت «رمانتیسم» را در آلمان جلب می‌کرده بیشتر همین بحث «زیبایی» بوده است. گویی، به

---

1. Kreuker
2 . Hamann (J.G) (1730-1778)
3. Voltaire (F.M) (1694-1778)
4. *Hypérion*

نظر آنها، تنها تصوری که می‌توانسته کلیهٔ تصورات دیگر را تلخیص کند و آنها را در صورت واحدی نشان دهد همان «مثال» زیبایی در سنت افلاطونی بوده است، تا جایی که گفته می‌شده است حتی «حقیقت» و «خیر» نیز فقط از رهگذر «زیبایی» می‌توانند با هم ارتباط پیدا کنند. در آثار شلینگ و بیش از او در اشعار هولدرلین، زیبایی معنای بسیار عمیقی دارد و بروحدت حیات با کلّ عالم هستی دلالت می‌کند؛ آنچه نزد افلاطون الهام‌گیری از «اِروس»[1] گفته می‌شود کاملاً در بحث‌های آنها حضور دارد و شکی نیست که هولدرلین عمیقاً به رابطهٔ عشق و تذکار قائل بوده و حتی قبل از سال ۱۸۰۰ هگل نیز تحت تأثیر همین باورها قرار داشته است. تصور کلی آنها بر این بوده که با اتکا به مظهر «اروس» و با توجه به زیبایی‌های جهان موجود می‌توان به نوعی زیبایی آرمانی و بسیار والا دست یافت که در واقع می‌تواند منشأ همهٔ هماهنگی‌ها باشد. از نظر اکثر آنها، در درجهٔ اول افلاطون بوده که این وحدت منحصربه‌فرد را آشکار کرده و آن را در فلسفهٔ خود مورد بحث قرار داده است. البته در این مورد هولدرلین نظر شخصی خود را هم داشته و نمی‌پذیرفته است که عشق نوعی گذر به سوی امر فراحسی باشد. به عقیدهٔ او، میل و شوق را باید هدیهٔ خاصی دانست که به شخص داده می‌شود و به‌همین دلیل آنچه وی تذکار می‌نامیده چه‌بسا به صورت نوعی حس غربت[2] و دور ماندن از اصل و گذشتهٔ خود درمی‌آمده است؛ نوعی تأسف از آنچه در یک عصر طلایی، در گذشته‌ای دور، وجود داشته و بعد گویی دفعتاً به علت نامعلومی بر باد رفته است. ولی نزد هگل این مطلب کاملاً جنبهٔ دیگری پیدا می‌کرده است. به‌عقیدهٔ او ـ برخلاف نظر هولدرلین ـ باید امور گذشته را درون‌سازی کرد تا آنها در آینده حالت بالفعلِ مؤثری پیدا کنند. با این‌حال، تأثیر کلی هولدرلین را بر هگل خاصّه در مورد توجه ویژهٔ او به افلاطون نمی‌توان نادیده گرفت، چه نظرگاه‌های آنها با وجود تفاوت‌های زیربنایی مسلم، اعم از محتوائی یا به لحاظ اهداف، ریشهٔ واحدی داشته‌اند.

تعجب‌آور به نظر می‌رسد که هگل از اولین نوشته‌های خود تا آخرین آثارش اغلب به افلاطون اشاره کرده باشد، بدون اینکه واقعاً زیباشناسی او جنبهٔ محوری یافته باشد. در

---

1. Eros مظهر عشق و شهوت

2 . Nostalgie

کتاب *پدیدارشناسی روح* بر مقام فرهنگی یونان تأکید زیادی شده، ولی هیچ‌گاه بحث خاصی در مورد زیبایی به میان نیامده است، مگر تحت صورت دینِ مبتنی بر زیباشناسی که آن هم در نظام کلی کتاب *دایرةالمعارف* به تحلیل‌هایی در هنر مبدل شده و مستقل از دین مورد بحث قرار گرفته است. قبل از شروع نگارش *پدیدارشناسی روح*، آنچه در تفکر افلاطون برای هگل جالب توجه می‌نموده رابطهٔ فلسفه با سیاست و همچنین رابطهٔ منطق با فلسفهٔ طبیعت بوده است، در صورتی که در یکی از اولین طرح‌های چاپ‌نشدهٔ او، یعنی «روح مسیحیت و سرنوشت آن» فقط نقل قول کوتاهی از محاوره *فِدروس* آورده شده است که مرحله‌ای از موارد تشابه تفکر هگل را با هولدرلین نشان می‌دهد. در هر صورت، در آثار اولیهٔ هگل واقعاً هیچ‌چیز دربارهٔ زیباشناسی افلاطون دیده نمی‌شود و دغدغهٔ ذهنی او در درجهٔ اول سیاست بوده که به سبب جنگ‌های ناپلیون بیش از پیش در ذهن وی مطرح می‌شده است. در عین حال، به نظر می‌رسد که او امید به آزادی داشته و از اینکه آلمان هنوز نتوانسته بود یک دولت واحد مرکزی تشکیل دهد، متأسف بوده و در مورد مدینهٔ یونانی تأمل و تفحص می‌کرده است و بعداً این بحث‌ها جایگاه خاص خود را در *پدیدارشناسی روح* یافته‌اند. همان‌طور که گفته شد، او در سال ۱۸۰۲ مقاله‌ای با عنوان «انحای مختلف بررسی علمی حق طبیعی» در شماره‌های دوم و سوم مجلهٔ *نقد فلسفی* به چاپ رسانده است. وی در این مقاله برتعهد فیلسوف به لحاظ سیاسی از نظرگاه افلاطون تأکید کرده و سازمان سیاسی مدینه را امری کاملاً فلسفی دانسته است. به‌طور کلی، آنچه هگل در آن دوره از متون افلاطون استفاده کرده دربارهٔ نزدیک‌سازی سیاست و اخلاق بوده است.

هگل همچنین در شمارهٔ دوم *نقد فلسفی* مقاله‌ای دربارهٔ شکاکیت و فلسفه چاپ کرده[۱] که در آن محاورهٔ *پارمنیدس* افلاطون، نمونه و الگویی از شکاکیت دورهٔ باستان تلقی شده است. ارزش این محاوره فقط از این حیث نیست که در آن شناخت حسی، بی‌اعتبار دانسته می‌شود، بلکه همچنین از این جهت است که ارزش شناخت مبتنی بر فاهمه کاملاً انکار

---

۱ . دربارهٔ این موضوع به کتابی از نگارنده باعنوان *هگل و افکار او* ، ص ۵۹ تا ٦۹ رجوع کنید. مشخصات کتاب در پایان این فصل آورده شده است.

شده است. نوشتهٔ هگل به‌مراتب عمیق‌تر و ارزشمندتر از نوشتهٔ شولزه[1] در همین موضوع است. هگل در واقع فیچینو[2]. مترجم لاتینی آثار افلاطون را تحسین کرده، زیرا او در محاورهٔ *پارمنیدس* بیشتر نوعی سرّ و راز مقدس را حدس زده است، برخلاف تی‌اِدمَن، مدیر ناظر بر انتشار متون یونانی افلاطون، که صرفاً در استدلال‌هایی از نوع سوفسطایی را در محاورهٔ *پارمنیدس* دیده است. به نظر هگل، شکاکیت می‌تواند دقیقاً مانند دیالکتیک خوب عمل کند، همان‌طور که او خود در *پدیدارشناسی روح* از آن استفاده کرده است. هگل در دوره‌ای که در ینا بوده، یعنی از سال ۱۸۰۲ تا ۱۸۰۷، سعی کرده است جایگاه اصلی تفکر خود را تعیین کند: او تفکر را نوعی کوشش ذهن می‌دانسته که به معنائی شکاکیت را به نحو علمی و عقلانی به کار می‌برده است و از این لحاظ آن را مقدمهٔ لازمی برای مابعدالطبیعه و شناخت خاص مطلق در نظر می‌گرفته است. به این معنا، دیالکتیک هنوز نزد او یک روش نظری محض نبوده است.

در مکتب محاورات افلاطون: با دقت در دو مقالهٔ چاپ‌شدهٔ هگل در مجلهٔ *نقد فلسفی* به‌سهولت می‌توان فهمید که این فیلسوف با رجوع به آثار افلاطون آنها را به نحوی بیان می‌کرده است که موجب تفکر نزد خود او شود. به معنائی، وی از متون افلاطون صرفاً در جهت تقویت ذهن خود استفاده می‌کرده است و همین به‌خوبی برجنبهٔ ابداعی کار او دلالت می‌کند و تفاوت روش او را با استادان دیگر آشکار می‌سازد. هگل ضمن حفظ امانت در متون افلاطون نمی‌خواسته آنها را به نحو ابتدایی گزارش دهد و یا مانند شلینگ گاهی به دلایلی بعضی از مطالب را تحریف کند، بلکه گویی او از آثار افلاطون تغذیهٔ فرهنگی می‌کرده و با فعلیّت دادن به آنها کاربرد لازم این افکار باستانی را به‌روز می‌ساخته است.

هگل در آن زمان متون افلاطونی را در چاپی که متخصصان زبان‌شناسی یونانی تحت نظارت تی‌اِدمَن انتشار داده بوده‌اند، می‌خوانده است. در جلد آخر این چاپ، تی‌اِدمَن شخصاً

---

1 . Schulze (G.E.) (1761-1833)

2 . Ficino (M.) (1433-1499) فیچینو ایتالیائی است این اسم به فرانسه فیچین تلفظ می‌شود

در مورد محاورات بحث کرده است. همچنین در این چاپ، ترجمهٔ لاتین مارسیل فیچینو نیز آورده شده و در قسمت پایین صفحات توضیحاتی دربارهٔ ریشهٔ لغات و اشارات تاریخی هریک از متون آورده شده است.

هگل در کتابخانهٔ خود به متون چاپ اِتیین[۱] هم دسترسی داشته است و با ترجمهٔ ژان دوسِر[۲] که در سال ۱۵۷۸ در سه جلد منتشر شده بود آشنایی پیدا کرده است؛ این چاپ براساس تحقیقات انجام‌شده در اواخر قرن پانزدهم تهیه شده است. با اینکه متخصصی به نام بِکِر[۳] چاپ جدیدتری از آثار افلاطون را طی سال‌های ۱۸۱۶ تا ۱۸۱۸ در برلین هگل همچنان از چاپ تی‌اِدمَن و ترجمهٔ فیچینو استفاده می‌کرده است. از این لحاظ تأثیر مستقیم فیچینو در تحول افکار هگل محرز است، زیرا او عموماً کاری به ترجمه‌های دیگران نداشته است. در هر صورت، باید دانست که تفسیرهای هگل از افکار افلاطون بدون تأمل و دقت نبوده است. هگل کاملاً شأن افلاطون را حفظ کرده و از هر لحاظ با مبتذل‌سازی آرا و افکار او به مقابله پرداخته است. البته در آلمان آن عصر افرادی چون کلوکر[۴] و شتولبر[۵] برای آثار افلاطون جنبهٔ مقدسی قائل بوده‌اند و بیشتر بر تأثیر فیثاغورس تأکید داشته‌اند، ولی گاهی تفسیرهایی از آثار افلاطون به سبک عصر روشنگری نیز دیده می‌شده که تا حدودی به اصالت عقل به سبک مالبرانش و بیش از همه به مکتب ولف متمایل است. در پایان قرن هجدهم، نحله‌هایی از نوع «اصالت بشر» به نحو جدید وجود داشتند که تفسیرهای بسیار سطح پایین و رخیصی از افکار افلاطون می‌کرده‌اند. هگل کمترین علاقه‌ای به این‌گونه تفسیرها نداشته و بیشتر تحقیقات استادانی چون بوخ[۶] و کروزر و براندیس[۷] را دنبال می‌کرده است.

---

1. Estienne
2. De Serre (J)
3. Bekker
4. Kleuker
5. Stolbert
6. Bock
7. Brandis

فلسفهٔ افلاطونی و نظریه‌های هگل : منابع زیادی که هگل در مورد فلسفهٔ افلاطونی در اختیار داشته و دقتی که در مورد فهم آنها به کار می‌برده است گفته‌های او را دربارهٔ این فیلسوف از هر لحاظ تأمل برانگیز و باارزش می‌کند. البته نمی‌توان گفت که هگل واقعاً افکار افلاطون را تفسیر یا حتی توصیف کرده و به نحوی آنها را با افکار خود در هم آمیخته است، بلکه به معنائی باید گفت که او با این فیلسوف بزرگ دورهٔ باستان به‌صورت واقعی روبه‌رو بوده است. هگل بیشتر به محاوراتی توجه داشته که امروزه اکثر آنها را متأخر می‌دانند، مثل سوفسطایی و پارمنیدس و فیلیبوس، یعنی عموماً همان محاوراتی که در قرن هفدهم و هجدهم به سبب پیچیدگی متونشان کمتر مورد توجه بوده‌اند. بعضی از متخصصان عملاً هگل را اولین متفکر عصر جدید می‌دانند که واقعاً عمق دیالکتیک افلاطون را فهمیده است و بیشتر براساس تحلیل‌های او بوده که این محاورات، هستهٔ مرکزی و زیربنایی فلسفهٔ افلاطون تلقی شده‌اند. اولویت دادن به این محاورات، خواه‌ناخواه، هگل را تا حدودی به نوافلاطونیان نزدیک کرده است، خاصّه به ابرقلس. البته منظور این نیست که افکار ابرقلس الزاماً در تفکر هگل تأثیر داشته، زیرا حتی به‌درستی معلوم نیست که هگل آثار او را مستقیماً خوانده است یانه، ولی به‌هرترتیب نوعی سنخیت در مشرب آن دو دیده می‌شود.

از طرف دیگر، مسلم به نظر می‌رسد تصوری که هگل در مورد منطق خاص خود پیدا کرده تحت تأثیر افلاطون بوده است. به عقیدهٔ او، آنچه سقراط و افلاطون سفسطه می‌نامیده‌اند ظاهراً استدلال‌های محکمی به نظر می‌رسیده، ولی در واقع فاقد دلایل لازم و کافی بوده‌اند. افلاطون برای منتج ساختن نظرها به‌ناچار نظریهٔ مُثُل را بنیان نهاده است، یعنی «معانی»ای که هم فی‌نفسه و هم لِنفسه هستند. هگل این معانی را معادل «صور عقلانی[1]» تلقی کرده که در واقع اساس فلسفهٔ خود اوست. به نظر هگل، افلاطون تصوری از نوعی منطق مبتنی بر «صورت عقلانی» داشته و در واقع خود بنیانگذار آن بوده است. هگل در آخرین فصل جلد اول *منطق* (چاپ ۱۸۱۲) «مثال» مطلق را با اصطلاحات مختلفی بیان کرده که بعد در دروس خود آنها را مورد استفاده قرار داده است. او می‌گوید دیالکتیک یکی از علوم قدیم است که در عصر جدید کاربرد آن درمسائل

1. Begriff

مابعدالطبیعه کاملاً مورد غفلت قرار گرفته است. او به نظر دیوژن لایرس توجه دارد که تأکید کرده است، همان‌طور که طالس بنیانگذار فلسفهٔ طبیعت و سقراط بنیانگذار فلسفهٔ اخلاق است، افلاطون نیز بنیانگذار آن نوع علمی بوده است که عمیقاً به فلسفه تعلق دارد، یعنی دیالکتیک. البته باید در نظر داشت که مقبولیت دیالکتیک به سبک پارمنیدس در نوشته‌های هگل به‌مرور متحول شده است. در مقالهٔ «شکاکیت»، که قبلاً در مورد آن صحبت شد، اهمیّت دیالکتیک در ذهن هگل مسلم است ولی آن صرفاً نوعی روش دانسته شده است که ادعاهای فاهمه را ورشکسته اعلام می‌کند، یعنی آن را فقط به‌عنوان مقدمهٔ تمهیدی برای تمرین فلسفهٔ صرف لازم می‌داند. برخلاف قبل، هگل در سال ۱۸۱۲ در کتاب *منطق* می‌گوید «پیش‌داوری اساسی این است که دیالکتیک جز نتیجهٔ منفی چیز دیگری به بار نمی‌آورد»، در صورتی که فاهمه متضمن حرکتی است که به تعیّن محض منجر می‌شود و منطق ذات را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، دیالکتیک پارمنیدس نوعی منطق تأمل و اندیشه به نظر می‌رسد که به لحاظی ارزش مطلق پیدا می‌کند، زیرا نشان می‌دهد که چگونه تعینات یکدیگر را موجَب می‌شوند. با وجود ظاهر منفی، نتیجهٔ محاورهٔ *پارمنیدس* ممکن است نوعی تعلیمات دربارهٔ «مُثُل محض» به سبک افلاطونی باشد، خاصه که هگل منطق را به نوعی همان دیالکتیک تلقی کرده است. طبق نسخهٔ دستخط هوتو[1] از مطالبی که به سال تحصیلی ۲۴- ۱۸۲۳ تدریس شده، در محاورهٔ *پارمنیدس* مقولات اصلی افلاطون یعنی وجود ولاوجود نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند و ضمن ادغام باهم در ابتدای کتاب *منطق* به‌عنوان وجود و عدم بیان شده‌اند. همچنین در رسالهٔ *فیلیبوس* از «متناهی» و «نامتناهی» به‌عنوان رابطهٔ متقابل انواع وجود سخن رفته است. «همان»[2] و «غیر آن»[3] نیز که در رسالهٔ *سوفسطایی* مورد بحث هستند در کلّ فلسفهٔ هگل به زبان آلمانی با دو اصطلاح «چیزی»[4] و «چیزی دیگر»[5] بیان شده‌اند.

---

1. Hotho
2. Le même
3. l'autre
4. Etwas (آلمانی)
5. Ein Andres (آلمانی)

«واحد»[1] و «کثیر»[2] که در محاورهٔ پارمنیدس دیده می‌شوند هم در فلسفهٔ هگل حول و حوش وجود لِنفسه مورد بررسی قرار گرفته‌اند. البته «واحد» و «کثیر» دوباره در فصل «منطق ذات» هگل معادل «وحدت»[3] و «اختلاف»[4] آورده شده‌اند. اگر از نظرگاه فاهمه در این مطالب غور و تفحص کنیم، منطق صورت عقلانی جای خود را به تصور حیات می‌دهد که افلاطون در *فیدون* از آن سخن گفته است.

نباید فراموش کرد که اگر متن *منطق* هگل به‌صورت مستقیم به متون محاورات افلاطون ارجاع نمی‌دهد، ولی در *دایرةالمعارف* اشارات دقیقی در این مورد دیده می‌شود. مثلاً تصور «غیر آن» یا دیگری به سنت افلاطون بسیار نزدیک است و هگل آن را در *دایرةالمعارف* چنین توضیح می‌دهد: خداوند جهان را براساس «واحد» و «غیر آن» آفریده است و این دو را چنان با هم جمع کرده که مورد سومی یعنی همان طبیعت پدید آمده است. طبیعت نتیجهٔ «واحد» و «غیر آن» است و از رهگذر آن به نحو کلی طبیعتِ امر نامتناهی بیان می‌شود، یعنی چیز دیگری که در عین حال «خود» و «غیر خود» است، منظور اینکه هگل کاملاً آگاه بوده است که با افکار خود به‌تمامه در یک جریان افلاطونی قرار دارد، آن هم براساس صیرورتی که در تفکر او در نهایتِ اهمیت تلقی شده است. او عملاً به اجرای آن کاری پرداخته که در رسالهٔ سوفسطایی صرفاً تحت صورت یک برنامهٔ احتمالی بیان شده است و آن اینکه «آیا حرکت و حیات و نفس و حتی تفکر در حقیقت وجود دارند یا نه؟»

مسلماً هگل در این موارد تعلیمات کانت را نیز به‌خوبی در نظر داشته است و آن اینکه حکم تألیفی ماتقدّم را باید به‌مراتب فراتر از یک اِسناد ساده تلقی کرد و همین این امکان را برای هگل فراهم آورده که او راه حلی را که در محاورهٔ سوفسطایی جستجو می‌شده است ـ دربارهٔ سیر وجود تا لاوجود و برعکس از لاوجود تا وجود ـ به‌دست آورد. از این لحاظ، می‌توان گفت ضرورت عقلانی‌ای که در *سوفسطایی* بر آن تأکید شده است، بعداً

---

1. L'un
2. Le multiple
3. Identité
4. Différenee

عملاً به آنچه فیخته مطلق می‌دانسته، منجر شده است. باید همچنین به یاد آورد که در سال ۱۷۹۴ هگل به نحو بسیار دقیق مقولات فاهمه و تعارضات عقل کانت را مورد انتقاد قرار داده است و فیخته نیز از جنبهٔ نامتناهی تکلیف[1] کانت انتقاد کرده و آن را نوعی نامتناهی بد دانسته است، با اینکه افلاطون بسیار مورد تحسین او نیز بوده، حتی وقتی که گاهی بیان او را در تشریح مطالب به اندازهٔ کافی مقبول ندانسته است.

نکتهٔ اصلی و زیربنایی‌ای که هگل می‌خواهد از افلاطون به دست آورد همان تصور عالم مُثُل است. در واقع، هگل افکار ثنوی‌مسلکان را نمی‌پسندد و از آنها انتقاد می‌کند. به عقیدهٔ او، آنها عالم روحی انسان را تقطیع می‌کنند. ولی افلاطون ثنوی‌مسلک نیست، آن هم به این معنی که به لحاظ نظری می‌باید از یک طرف به عالم پدیدار قائل شد و از طرف دیگر به عالم مثال. در این بحث‌ها به محاورهٔ فیدون اشاره نشده، بلکه هگل نظریهٔ تذکار را براساس محاورهٔ منون شرح داده است و تحلیل نفس را براساس محاورهٔ فِدروس. برای هگل، عالم مثال واقعاً یک جهان دیگر نیست، با اینکه گاهی در *پدیدارشناسی روح* چنین به نظر می‌رسد؛ مسئلهٔ اصلی مسئلهٔ نظرگاه است. از نظر هگل، مُثُل بیشتر یک رونوشت از جهان مُدرَک است ولی به لحاظ عقلانی فقط همین مُثُل است که باید واقعی دانسته شود، یعنی «قلمرو ثابت قوانین»، زیرا اولین عالم فوق حسی را فقط باید ورود بی‌واسطه به جهان مُدرَک دانست، آن هم در عنصری که کلیت نامیده می‌شود. اما، در عین حال، منظور هگل لحاظ کردن مُثُل به‌عنوان اشیا نیست؛ هگل تمایل ندارد افلاطون و ارسطو را کاملاً از هم جدا کند و آنها را در مقابل هم قرار دهد. او به‌هیچ‌وجه انتقاد ارسطو از مُثُل را قبول ندارد؛ می‌شود تصور کرد جهان غیرمحسوس یا فوق محسوس فقط لحظه و مرحله‌ای از آن چیزی را نشان می‌دهد که عمیقاً واقعیت دارد. واقعیت زیربنایی حقیقی به معنائی، فقط همان نفس زندگی است که مصداق بارزی از حرکت است. در نتیجه، حقیقت جهان صرفاً براساس درجات آگاهی و خاصّه خودآگاهی ارزیابی می‌شود، زیرا حتی می‌توان گفت آنچه در پشت پرده سرّ تلقی می‌شود از لحاظ فلسفی چیزی جز همان سرّ وجودی خود انسان نیست و به نحو دیگر نمی‌تواند به تصور دربیاید. این بازگشت به سوی خود که سقراط و افلاطون اولین بار آن را با صراحت خاص مطرح

1 . Sollen (آلمانی)

کرده‌اند همان مسئلهٔ اخلاق و دستور معروف «خود را بشناس» است که به لحاظی صرفاً نوعی حکمت الهی و آیینه‌ای برای تسهیل تأمل در قدرت شناخت است و بر این اساس می‌توان حقیقت بنیادی گفته‌های افلاطون را نیز دریافت که پشت تفسیرهای متفرقه پنهان شده است.

گزارش هگل از فلسفهٔ افلاطون در درس‌نوشته‌های سال تحصیلی ۲۶ – ۱۸۲۵

موقعیت افلاطون در حرکت تفکر کلی او: ما در اینجا به بیان اوصاف کلی متون در این دروس اکتفا می‌کنیم و در فصلی بعدی به تلخیص مستقیم آنها می‌پردازیم. به نظر هگل، جایگاه آثار افلاطون در کلّ فلسفه‌های یونانی از هر لحاظ کاملاً استثنایی است. فلسفهٔ او به نحوی محل تلاقی معانی کلّی مختلفی است که فاهمه در فلسفه‌های متفاوت قبلی به آنها دسترسی پیدا کرده است و حال گویی باید لامحاله آنها را در یک نقطهٔ مرکزی با یکدیگر مرتبط سازد و به نحوی امکان تعیّن انضمامی آنها را فراهم آورد. با این‌حال، هگل فلسفهٔ افلاطون را به‌هیچ‌وجه التقاطی نمی‌داند، زیرا با اینکه اغلب اوقات افکار ایلیائیان و فیثاغوریان و گفته‌های هراکلیتوس را به نحوی در محاورات می‌توان یافت، ولی نباید فراموش کرد که نواقص و ناکافی بودن این آرا نیز دقیقاً در این نوشته‌ها نشان داده شده است. به عقیدهٔ هگل، بعداً نزد افلوطین و سنتی که نوافلاطونی گفته می‌شود، با افکار و نحله‌هایی سر و کار داریم که از این سرچشمهٔ اصلی الهام گرفته‌اند. از مجموعهٔ گفته‌های هگل، به‌ناچار، این تصور نزد متعاطی امروزی فلسفه قوّت می‌یابد که گویی به عقیدهٔ او باید ضرورتاً در تاریخ فلسفه به سه نقطهٔ اصلی تلاقی و تألیف افکار توجه شود که به‌ترتیب فلسفه‌های افلاطون و ابرقلس و خود هگل است. به عقیدهٔ هگل، موقعیت آثار افلاطون در سیر کلی تفکر به‌هیچ‌وجه یک مسئلهٔ تصنعی نیست و هگل در این مورد احتمالاً تحت تأثیر طرح بزرگ فلسفهٔ یونانی بوده که سمپلیسیوس[1] آن را در مورد سنت افلاطونی مطرح کرده است. با این‌حال، تعجب‌آور است که هگل به‌هیچ‌وجه

---

1 . Simplicius

فیلسوف نوافلاطونی از اهالی سیسیل که در قرن پنجم بعد از میلاد می‌زیسته است. در منابع عربی و فارسی با ذکر نام سمبلقیوس نیز به او اشاره شده است.

افلاطون را آغازگر فلسفه معرفی نمی‌کند؛ به عقیدهٔ او، به انحای مختلف و به دفعات متفاوت می‌توان آغاز فلسفه را تصور کرد، مثلاً با طالس و با فیثاغورس و با پارمنیدس و یا هراکلیتوس، ولی هیچ‌گاه با افلاطون نمی‌توان چنین آغازی را متصور شد. هگل مسلماً در این مورد از نظر ارسطو و سکستوس امپیریکوس[1] و تحقیقاتی که در عصر خود او به لحاظ زبان‌شناسی در فلسفه‌های ایلیایی و غیره می‌شده، آگاهی داشته است ولی اگر جنبهٔ صرف تبحر را کنار بگذاریم، گویی او نظر سمپلیسیوس را بیش از دیگران می‌پسندیده است.

منظور اینکه، در نظرگاه هگل، افکار افلاطون جنبهٔ کاملاً مرکزی داشته، نه اینکه او به لحاظ ترتیب زمانی افلاطون را نفر اول دانسته باشد. هگل بیشتر به یک طرح قدیمی که افلاطون را به سنت فیثاغورسی منتسب می‌کرده، وفادار بوده است بدون اینکه الزاماً با مطالب غیرمستندی که دیوژن لایرس در این مورد گفته بوده، موافق باشد. کلاً، همان‌طور که خود هگل بارها گفته است، به عقیدهٔ او، اولین دوره در تاریخ فلسفهٔ یونان از طالس تا ارسطو را دربرمی‌گیرد و دومین دوره شامل موضع سوفسطاییان و سقراط و فلاسفهٔ سقراطی می‌شود. البته محاورات افلاطونی از هر لحاظ در این بحث‌ها جنبهٔ بنیادی پیدا می‌کنند و به عقیدهٔ هگل اطلاعات زیادی از آنها می‌توان به دست آورد. هگل محاورهٔ پروتوغوراس را به‌تفصیل تفسیر کرده است، آن هم برای اینکه روش سوفسطاییان را به‌درستی شناسایی کند. او در محاورهٔ تتئوس، در نظریهٔ پروتوغوراس، مرحله به مرحله دقیق شده است. همچنین از رساله‌های دفاعیه و ضیافت کمک گرفته است تا شخصیت سقراط را بهتر بشناسد و فقط در سومین دورهٔ تاریخ فلسفهٔ یونان بوده که به بحث در افکار افلاطون پرداخته است.

هگل در دروسی که در این زمینه تدریس کرده برای تحلیل افکار افلاطون از مقدمه‌ای نسبتاً طولانی استفاده کرده است. در درس‌نوشته‌های سال تحصیلی ۲۶-۱۸۲۵، در جزوه‌ای که به خط فون گریسهم[2] یکی از دانشجویان او آورده شده و حدوداً شانزده صفحه است، هگل آثار افلاطون را «یکی از هدایای بسیار زیبای سرنوشت» دانسته است، با اینکه این آثار از بدو پیدایش اغلب به انحای مختلف مورد تحقیر قرار گرفته‌اند. به

---

1 . Sextus Empiricus (150-230)

2. Von Griesheim

عقیدهٔ هگل، آثار افلاطون کاملاً جدا از اسطوره‌هایی نیست که گاهی او خود به آنها اشاره کرده است. منظور اینکه، این اسطوره‌ها اغلب جلب نظر می‌کنند، ولی متأسفانه مورد تفسیرهای افراطی قرار گرفته‌اند و به لحاظی اصول جزمی فلسفهٔ افلاطون محسوب شده‌اند و به این جهت در مطالعهٔ افکار افلاطون باید آنها را در حاشیه نگه‌داشت. فاصله‌ای که هگل از اسطوره‌ها می‌گیرد دلایل مسلم تاریخی نیز دارد؛ او می‌خواهد از این رهگذر مخالفت خود را با موضع پیروان رمانتیسم نشان دهد، زیرا آنها به‌صورت افراطی از این اسطوره‌ها به‌عنوان حربه‌ای برای ضدیت با منورالفکران قرن هجدهم استفاده کرده‌اند. در هر صورت، به نظر هگل، برای فهم درست افکار افلاطون باید از تحسین غیرمعقول اسطوره‌ها خودداری کرد. البته مسلم است که افلاطون از این اسطوره‌ها به‌عنوان آلات و ادوات تعلیم و تربیتی استفاده می‌کرده است، ولی در هر صورت هگل چنین روشی را صحیح ندانسته است. افلاطون تصور می‌کرده که از رهگذر اسطوره‌ها بهتر می‌تواند تعالیم خود را تفهیم کند و از نظر او ـ اندکی مشابه سبکی که بعداً فیلون[1] اتخاذ کرده است ـ نیز اولویت فلسفه نسبت به دین به سبب محتوای آن نبوده، بلکه تفاوت آن دو به سبب صورت خاص هر یک از آنها بوده است. به‌همین دلیل، به نظر هگل، برای اینکه بتوان به قلب تفکر افلاطون راه یافت باید به‌تفصیل با مقدمات لازمی آشنایی پیدا کرد.

از طرف دیگر، برای هگل مسلم به نظر می‌رسیده که مفهوم فلسفه در دورهٔ افلاطون با مفهومی که ما امروزه از آن داریم کاملاً متفاوت بوده است و به‌همین دلیل بدون انس و الفت با متون افلاطون و بدون دقت و مجاهدت فراوان نمی‌توان ابعاد وسیع محاورات را واقعاً دریافت. هگل همچنین عقیده داشته است که «گویی از طریق این آثار قلب مرد فرهیختهٔ اروپایی و خاصه آلمانی‌ها موطن اصلی خود را بازمی‌یابد.» ولی در هر صورت بدون مقدمات لازم نمی‌توان فهمید که مثلاً چرا افلاطون به نحو ضمنی بیان کرده است که فلاسفه باید حاکم مدینه شوند. در واقع، معنای این گفته فقط این است که روح باید اصل اساسی حکومت باشد. در دورهٔ او، ساختار سیاسی و مدنی صرفاً از نوع مردم‌سالاری دانسته می‌شده که آن هم به سبب ترس از جباریت با این خطر مواجه شده است که به

---

1. Philon (۵٤ سال بعد از میلاد ـ۱۳ سال قبل از میلاد)

هرج و مرج[1] منجر شود. هنوز روح بر خشونت غالب نبوده؛ خشونتی که قانون حکومت تلقی می‌شده است. هگل با خوش‌بینی تصور می‌کند که نظام‌های سیاسی اروپایی جدید به این اصول کلی واقف شده‌اند و فردریک دوم هم در آلمان به آن اعتقاد داشته است. نباید تصور کرد که افلاطون خواسته است واقعاً فیلسوف را بر تخت سلطنت بنشاند؛ او فقط حکومتی را می‌خواسته است که تابع عقل باشد. در این نظرهای هگل دو نکتهٔ مهم وجود دارد: اولاً، هگل به نفس قوانین اهمیتی نمی‌دهد و راجع به آنها سخنی نمی‌گوید، شاید به این دلیل که به تصور او فیلسوف نباید مستقیماً به جزئیات توجه کند. ثانیاً، او ضمن اشاره به زندگینامهٔ افلاطون این انتقاد را بر او وارد می‌داند که وی تمایل داشته بی‌واسطه و به‌صورت کاملاً مستقیم نظریات خود را عملی کند، آن هم در شرایط خاص منطقهٔ سیراکوز و از طریق شخص جباری چون دنیس اهل سیراکوز. به نظر هگل، هوس‌های بی‌اساس شاهزادگان نمی‌تواند مصادیق آرمان‌های فیلسوفان قرار گیرد. با این‌حال، اصلی که در افکار افلاطون برای هگل اهمیت خاصی دارد این است که او در هر صورت نمی‌خواسته آرمان را صرفاً در حدّ تفکر نگه‌دارد، بلکه می‌خواسته است آن را در واقعیت مدینهٔ موجود اِعمال کند. او به نحوی واقعیت سیاسی را از نزدیک بررسی می‌کرده است و از این رهگذر امکان تحقق اصلی را که عدالت می‌دانسته، نشان می‌داده است. به عقیدهٔ هگل، افلاطون از این لحاظ نسبت به گذشتگان خود یک قدم بزرگ به سمت جلو برداشته است.

هگل برای سهولت بحث و بیشتر برای اتکا به اصولی که در مورد مسائل فلسفه صادق می‌دانسته فلسفهٔ افلاطون را به سه قسمت عمده تقسیم کرده است: دیالکتیک و فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح. البته نیازی به گفتن نیست که این تقسیم‌بندی سه‌گانه کاملاً با سه قسمت اصلی کتاب *دایرة‌المعارف* وی مطابقت دارد، ولی او با استادی آن را به یک سنت قدیمی منتسب کرده است که در کتاب دیوژن لایرس نیز گزارشی از آن را می‌توان دید. فلسفهٔ طبیعت (فیزیک) ارثیهٔ اولین متفکران یونان یعنی ایونیان است. در اخلاق یا فلسفهٔ روح هم از تعلیمات سقراط استفاده شده و افلاطون خود بر تمام اینها «دیالکتیک»

1. Anarchie

را افزوده است. به‌همین دلیل، نمی‌توان تصور کرد که الزاماً هگلی کردن افکار گذشتگان در کار باشد، چه این تقسیم‌بندی نزد مفسران بسیار قدیمی‌تر نیز دیده می‌شود و آنها برای سهولت کار همیشه نظم و ترتیب خاصی را در نظر داشته‌اند. هگل با اینکه افکار سیسرون را فاقد روح فلسفی معرفی می‌کند، ولی از این لحاظ مبانی کار او را کاملاً مقبول می‌داند.

هگل ترتیب مباحث افلاطون را در گزارش‌های درسی خود حفظ کرده است:

به‌طور کلی، می‌توان گفت که گزارش‌های هگل از فلسفهٔ افلاطونی فاقد جنبه‌های توجیهی نیست. هگل اغلب متون افلاطون را با توجه به‌سیر تحولی آنها مورد مطالعه قرار داده و گاهی قسمت‌هایی از آنها را تلخیص می‌کرده است، مثلاً دربارهٔ رسالهٔ *جمهوری* به‌ترتیب از سه طبقهٔ شهروندان، چهار فضیلت زیربنایی، سه قسمت عمدهٔ نفس سخن گفته و گاهی حتی نقل قول‌های مستقیم نیز آورده است، از جمله در مورد تمثیل ارابهٔ بالدار و حرکت در آسمان در رسالهٔ *فِدروس*. او گاهی قسمتی را جداگانه موردبحث قرار داده است بدون اینکه الزاماً آن را قید کرده باشد، مثلاً در مورد جهان در رسالهٔ *طیمائوس*: تصور آب که خداوند تلقی می‌شود و تصور اِین که جهان دانسته می‌شود و همچنین بحث‌هایی که مطابق آنها افلاطون خواسته است دیالکتیک حقیقی مورد نظر خود را با جدل رایج نزد سوفسطاییان کاملاً متفاوت نشان دهد. او بیشتر پروتوغوراس را در نظر داشته و به نحوی حرف‌های او را در محاورهٔ تتئوس یادآور شده است.

متون اصلی و مهمی که هگل در مقدمهٔ خود از آنها استفاده کرده یکی تمثیل مغاره است و دیگری نظریهٔ تذکار که در مورد آن بیشتر از متن منون استفاده کرده است؛ او متن فِدِروس را هم اغلب در نظر داشته است. روش تفسیر هگل در سطح بسیار بالاست، خاصّه که او به مطالب اصلی توجه دارد که براساس آنها جزئیات نیز معنی‌دار و مشخص می‌شوند. از این لحاظ، کار هگل به‌مراتب بالاتر و باارزش‌تر از کار افرادی است که در دورهٔ او در آلمان به افلاطون‌شناسی شهرت داشته‌اند، مثل تِنِمَن که آن زمان توانسته بوده است نظر مردم را به اهمیت فوق‌العادهٔ محاورهٔ پارمنیدس جلب کند، به‌ویژه در مورد نظریهٔ مُثُل و با نقل‌قول‌هایی کامل از ترجمهٔ صفحاتی که افلاطون در آنها از نظریهٔ ایلیائیان در

مورد مُثُل انتقاد کرده بوده است. با این‌حال، به عقیدهٔ هگل، تِیِمَن نتوانسته از بررسی تقابل افکار افلاطون با پارمنیدس مطالب زیادی به دست آورد و قادر نبوده است نشان دهد که به نحوی می‌توان از این تقابل فراتر رفت و به نتایج کارآمدی رسید. در تحلیل‌های هگل به جزئیات توجه کافی شده و جوهرهٔ آنها حتی‌المقدور براساس حقایق کلی مورد شناسایی قرار گرفته است. تمثیل مغاره به‌عنوان نوعی دیالکتیک صعودی با ناکافی دانستن ادراکات حسی مراحل ارتقائی شعور را نشان می‌دهد و گویی، به نظر هگل، افلاطون سیر مقدماتی پیدایش تفکر را توصیف می‌کند و حتی می‌توان گفت که به نوعی پدیدارشناسی روح و علم به تجارب اولیه واقف است. با اینکه نظریهٔ تذکار خلاصه‌وار آورده شده ولی عملاً «مُثُل» یادگیری درونی انسان دانسته شده است و به نحوی رابطهٔ فکر را با عالم خارج نشان می‌دهد. هگل با متون افلاطون آشنایی زیادی داشته و مدعی بوده است که در موضع افلاطون نوعی توجه به روش تجربی هم دیده می‌شود. محاورهٔ فِدِروس به‌صورت خاص مورد علاقهٔ هگل بوده است، چه به سبب زیبایی ادبی محاوره و چه به لحاظ محتوای فلسفی آن. با اشاره به جنبه‌های مختلف اِروس در محاورهٔ فدروس، هگل تا حدودی در همان قلمرویی قرار می‌گیرد که مورد توجه پیروان نهضت رمانتیسم بوده است، خاصه که در این محاوره اشاره می‌شود که سرمدیت نفس از آنجا نشأت می‌گیرد که نفس در واقع حرکت را از خود و در خود[1] دارد. به نظر هگل این جنبه بیشتر به این علت است که نفس تفکر می‌کند. به نظر می‌رسد که هگل نفس را همان تفکری می‌داند که از رهگذر آن، راهی به سوی مطلق گشوده می‌شود.

در ادامه، هگل همچنین به چند متن از محاورات سوفسطایی، فیلیبوس و پارمنیدس توجه کرده است که به نحو دقیق مورد انتخاب او بوده‌اند، زیرا با تحلیل آنها می‌خواسته است اوصاف دیالکتیک را مشخص کند. او نشان می‌دهد که اولین منتقدان روش سوفسطایی ایلیائیان بوده‌اند و همچنین متنی را از افلاطون بررسی می‌کند که براساس آن بتوان از خطاهای پارمنیدس فراتر رفت، به‌ویژه که افلاطون خود نیز به نحوی بروجود لاوجود تأکید داشته است. هگل شاید متن محاورهٔ فیلیبوس را عجولانه تحلیل کرده باشد ولی با این‌حال دقیقاً نشان داده است که ماهیت دیالکتیک چه چیز می‌تواند باشد؛ قسمتی

1. Automation

که به اجناس وجود مربوط می‌شود به‌خوبی تفسیر شده است. کلاً به عقیدهٔ هگل محاورهٔ پارمنیدس به معنائی شاهکاری در مورد مسئلهٔ دیالکتیک است. او قسمتی را که درآن بر ضرورت تمرین دیالکتیک تأکید شده به‌خوبی تفسیر و نتیجهٔ آن را با صراحت بیان کرده است.

از طرف دیگر، باید گفت که طبیعیات افلاطون به نحو خاصّ مورد علاقهٔ هگل نبوده است و در این مورد او از جزئیات زیاد ـ که احتمالاً بسیار مهم هستند ـ صرفنظر کرده و بیشتر به ذکر چند اصل اکتفا نموده است. البته او کاملاً اذعان دارد که رسالهٔ طیمائوس نوعی فلسفهٔ طبیعت است. هگل در این مسائل بیشتر به تفسیرهای سنت نوافلاطونیان نظر داشته است. او از صانع[1] و خیری که از فعل او ناشی می‌شود، صحبت کرده که براساس آن در عمل صنع از تناسب‌ها و اندازه‌ها برای تعیّن‌بخشی به جسم و نفس عالم استفاده شده است. هگل سعی نکرده واقعاً مطابق ترتیبی که در متن افلاطون بوده است، بحث کند و بیشتر به سبک خود به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته است، یعنی فقط به آن چیزی اکتفا کرده که در نظرگاه خود او مهم و درخور تأمل بوده است. با این‌حال، او به‌صورت خاص بر دو متن تأکید کرده است که یکی به متمایز دانستن علل ضروری از علل خدایی مربوط است و دومی با این مسئله ارتباط دارد که کبد[2] منشأ استعداد غیب‌گویی و پیامبری است و نشان می‌دهد که گویی نباید عجولانه از امور ظاهراً غیرمعقول صرفنظر کرد.

آیا افکار افلاطون در درس‌نوشته‌های هگل صبغهٔ مشرب او را پیدا کرده است؟

مسلم است که هگل به‌خوبی با آثار افلاطون آشنایی داشته و نقل قول‌های مناسبی از نوشته‌های او را انتخاب می‌کرده است، ولی به‌هرحال قرائت متون یک فیلسوف ـ حتی اگر در حدّ افلاطون باشد ـ صرفاً به معنی‌تکرار طوطی‌وار این متون نیست. همیشه براساس اطلاعات و تبحر یک خواننده امکان دسترسی به عمق بیشتری در فهم یک متن

1. Démiurge
2. Foie

معین فراهم می‌آید و هگل به احتمال مقرون به یقین به سبک خود متون افلاطون را انتخاب می‌کرده و اساس کارش قرار می‌داده است؛ تفسیرهای او در هر صورت مورد قبول همهٔ متخصصان نیست. تفسیری که هگل از محاورهٔ *طیمائوس* می‌کند در زمرهٔ تفسیرهایی قرار می‌گیرد که بیشتر در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب از افلاطون می‌شده است. این تفسیرها مشابه آیینه‌هایی بوده‌اند که به‌خودی‌خود نسبت‌های شکل اصلی را کاملاً تغییر می‌داده‌اند. به‌طورکلی، نظریهٔ قیاس[1] در مورد خداوند صادق دانسته شده است تا بتوان قضایای ضروری را دربارهٔ تشکیل جهان تبیین کرد. در نظام فکری هگل، فاهمه به‌عنوان عامل تشکیل‌دهندهٔ مفاهیم آنها را از طریق انتزاع و تعمیم به‌تصور درمی‌آورد، اما عقل صور عقلانی را در تمامیت آنها وضع و مشخص می‌کند، یعنی باید گفت که استدلال نه‌تنها امری است معقول، بلکه در واقع هر چیزی که معقول است خواه‌ناخواه استدلالی است. از این لحاظ، به نظر هگل، در اولین صورت قیاس امر فردی تابع جزئی و جزئی تابع کلی است، ولی از طرف دیگر کلی نیز در فردی مندرج است. جزئی نسبت به کلی موضوع و نسبت به فردی محمول محسوب می‌شود، یعنی جزئی نسبت به کلی فردی و نسبت به فردی کلی است. حتی می‌توان تصور کرد که هر چیزی به‌تنهایی از نوعی قیاس تشکیل شده است که از طریق آن کلی از مسیر جزئی شامل امر فردی هم می‌شود. به نظر هگل، در بطن قیاس به نحو پنهانی دیالکتیک وجود دارد.[2] از طرف دیگر، هگل بدون هیچ توضیحی تمثیل ریاضی[3] و قیاس را یکی می‌کند. این معادل‌سازی اصطلاحات مورد اعتراض متخصصان قرار گرفته است و مورخان تاریخ فلسفه به‌حق یادآور شده‌اند که قبل از ارسطو به‌هیچ‌وجه بحث قیاس وجود نداشته است که بتوان آن را در مورد افلاطون مطرح کرد. خود هگل نیز به‌خوبی از این موضوع آگاه بوده و حتی از اینکه ارسطو به چنین استنتاجی دست یافته او را تحسین کرده است. اگر هگل در تمثیل افلاطون به این مطلب اشاره می‌کند برای این است که او به لحاظ

---

1 . Syllogisme

۲ . ر.ک. به مجتهدی: *منطق از نظرگاه هگل* (ص، ۱۷۷ ـ ۱۸۳). مشخصات کتاب در پایان این فصل آورده شده است.

3 . Analogie

قیاسی، خداوند را همان عقل می‌داند که خدای حیّ و حاضر است. آب و اِبن و روح‌القدس دو انتهای استدلال را به هم متصل می‌کنند و می‌توان تصور کرد که امر مطلق از خود خارج شده و براساس حدّ وسط نوعی قیاس چهارگانه[1] فراهم آمده که شامل طبیعت نیز می‌شود. به‌طورکلی، تفسیر هگل از فلسفهٔ افلاطون مشابه طرحی است که در کتاب *دایرةالمعارف* او نیز مورد استفاده بوده است، به نحوی که گویی براساس نوعی ساختار خدایی بتوان ساختار عالم را نیز تبیین کرد. در هر صورت، ساختار نظام فلسفی هگل متکی به منطق است که در واقع باید نفس نظام فکری او دانسته شود. گویی روح این تفسیر نوعی مماثله است که خداوند میان خود و عالم برقرار ساخته است.

اگر اعتقاد داشته باشیم که هگل افلاطون را به سبک خود تفسیر کرده، باید اضافه کنیم که این عمل به‌صورت دفعی انجام نشده است. در رسالهٔ *طیمائوس* به‌گونه‌ای یک بیان تخیلی از نحوهٔ تشکیل جهان براساس دخالت یک صانع دیده می‌شود ولی با همین بیان می‌توان طبیعت این جهان را با توسل به خود جهان نیز تبیین کرد. ابرقلس نیز با توجه به رسالهٔ *طیمائوس* شکی نداشته که جهان قدیم است و به‌همین دلیل *طیمائوس* را در هر صورت باید نوعی فلسفهٔ طبیعت دانست. شلینگ قبل از هگل در مقاله‌ای که با عنوان «رابطهٔ امر واقعی با امر آرمانی در طبیعت» منتشر کرده و در سال ۱۸۰۶ آن را مقدمهٔ چاپ دوم کتاب *نفس جهان* قرار داده است از این رابطه با اصطلاحاتی بسیار نزدیک به تفاسیر ابرقلس از رسالهٔ *طیمائوس* صحبت کرده است، خاصّه که در آن دوره آثار متفکران افلاطونی‌مآب در آلمان بیش از پیش منتشر می‌شده و در دسترس عامهٔ مردم بوده است. در مورد انتقال نوعی نگاه تثلیثی به امور، که به اعتقاد به نوعی تشکل چهارگانهٔ عالم منتهی می‌شود و طبیعت را نیز دربرمی‌گیرد، توجه خاصی نیز به نظریهٔ اعداد فیثاغورس دیده می‌شود. هگل با متون فیثاغورس آشنایی کافی داشته و به کاربرد دقیق اعداد سه‌گانه[2] وچهارگانه[3] در فلسفهٔ او واقف بوده است. هگل برحسب نظرگاه فیثاغورس متن طیمائوس را خوانده و از همان زمان در حوزهٔ درسی «شتیفت» در شهر

---

1 . Quaternaire

2. Triade

3. Tétrade

توبینگن، حتی قبل از مراجعه به متون فیثاغورس و ابرقلس، به کتاب‌های پلوتارک[1] مورخ نیز رجوع کرده و در آنها با نظریه‌هایی دربارهٔ «ارزش بنیادی» عدد چهار آشنایی پیدا کرده بوده است. از وقتی که تثلیث مسیحی ـ که در آن اَب «یک» و اِبن «دو» و روح‌القدس «سه» دانسته می‌شود ـ نزد غربیان جنبهٔ چهارگانه پیدا کرده و مفهوم طبیعت نیز به آن افزوده شده است، دوباره حکمت‌های سنت فیثاغورسی و افلاطونی از نو در اروپا مورد توجه قرار گرفته‌اند. البته قرابت تفسیرهای هگل از محاورهٔ *طیمائوس* با افکار خود او بسیار معنی‌دار است، زیرا از طریق این تفسیرها هر نوع فلسفهٔ طبیعت به نحوی از صور عقلانی مورد نظر هگل انفکاک‌ناپذیر می‌شده است و اندکی به سبک ژاکوب بویمه احتمال اینکه بتوان در جهان مرئی علائم وجودی خداوندی را دریافت، افزایش می‌یافته است. هگل در بحث‌های کلامی خود اصطلاحات افلاطون را در مورد جهان اِبن تفسیر می‌کند و تجسد او را نوعی حدّ وسط منطقی می‌داند. مسیح به‌عنوان مرحلهٔ دوم تثلیث مطرح می‌شود که تجسد روح را نمایان می‌سازد. هگل هیچ‌گاه چنین فلسفهٔ طبیعت را نفی نکرده است و با اندکی تأمل می‌توان دریافت که این فلسفه در واقع سرنوشت تاریخی افکار افلاطون بوده است. با اینکه نمی‌توان این گرایش را به‌عینه در آثار افلوطین پیدا کرد، ولی مشخصاً نزد مارسیل فیچینو، مترجم آثار افلاطون در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی غرب، پیک دولامیراندول[2]، روشلن[3]، ژاکوب بویمه و در قرن هفدهم در کمبریج نزد هانری مور[4] و راف کادورث[5] دیده می‌شود.

در تحلیل‌های دیگر هگل، مطالب کمتر تحریف شده‌اند و دیگر الزاماً در سنت نوافلاطونی متأخر قرار نمی‌گیرند. هگل در مورد دیالکتیک پذیرفته است که نمی‌توان نزد افلاطون تصوری دال بر «نفی» و نیز «نفیِ نفی»، که امکان پیشرفت و خلاقیت تفکر را

---

1 . Plutarque (45-125)

در اواخر قرن هجدهم در آلمان دوبارهٔ به مطالعه آثار پلوتارک علاقهٔ زیادی به‌وجود آمده بود.

2. Pic de la Mirandole

3. Reuchlin

4. More (H.) (1614-1687)

5. Cudworth (R.) (1617-1688)

فراهم می‌آورد، پیدا کرد. به‌همین دلیل، او اهمیت زیادی برای مفهوم «غیر»[1] در محاورهٔ سوفسطایی و مفهوم «حد وسط» در رسالهٔ طیمائوس قائل شده است. هگل از زمان نوشتن اولین کتاب چاپ‌شدهٔ خود به سال ۱۸۰۱ باعنوان *اختلاف میان دو نظام فلسفی فیخته و شلینگ* به محاورهٔ طیمائوس رجوع می‌کرده است، آن هم بیشتر برای تأکید بر این نکته که واقعیت متقابلین و تقابل واقعی میان آنها دو فقط به سبب وحدت آنها تصورپذیر است. به نظر هگل، حقیقت بنیادی دیالکتیک افلاطون مبتنی بر این است که «مُثُل» کاملاً با «غیر خود» وحدت دارد. بر این اساس، از توضیحی که او در مورد دیالکتیک خود بر مبنای صیرورت می‌آورد، یعنی وحدت حقیقت وجود و عدم، دیگر نمی‌توان واقعاً متعجب شد. هگل در تحلیل محاورهٔ *سوفسطایی* به‌لحاظ هنری برای نقش‌های درهم‌پیچیده[2] به زبان آلمانی اصطلاح وحدت و یکی بودن[3] را انتخاب کرده است. منظور او این بوده که افلاطون می‌توانسته است متقابلین را یک‌جا لحاظ کند و جنبهٔ تفکیک‌ناپذیر سلب و ایجاب و نفی و اثبات را نمایان سازد. البته هگل در این موارد کاملاً به نظام فکری خود توجه داشته است و دیالکتیک افلاطون را به معنای بسیار خاصی درمی‌یافته و در آن نوعی جنبهٔ اصالت عمل و کاربرد نیز می‌دیده است و نه الزاماً فقط یک روش کاملاً شکست‌ناپذیر. گویی هر بار و در هر موردی، «همان» و «غیر آن» باید با هم ترکیب شوند و یک‌جا مورد استفاده قرار گیرند. به‌هرترتیب، دیالکتیک هگلی نمی‌تواند حرکت و پیشرفت داشته باشد، مگر اینکه جنبهٔ تقابلی آن با نفی هر دو صورت قبلی ضرورتاً به نوعی وحدت سوق پیدا کند. هگل در تفسیر خود از پارمنیدس سعی کرده است جنبه‌های نادرست فرضیه‌های اولیهٔ محاوره را کنار بگذارد تا بتواند امکان تصور وحدت آنها را تحت دو صورت اصلی زیربنایی به دست آورد. از لحاظی می‌توان گفت که اینها تغییراتی است که هگل با توجه به سرمشق‌ها و نمونه‌های باستانی مورد توجه خود به‌وجود آورده است. تفسیرهای او مورد انتقاد زبان‌شناسان سطحی قرار گرفته است، ولی امروزه خواه‌ناخواه نکات فلسفی بسیار جالب توجهی در آنها می‌توان یافت.

---

1. l' Autre
2. Entrelacs
3. Einheit (آلمانی)

تفسیرهای هگل از فلسفهٔ افلاطون را تا چه حد می‌توان معتبر دانست؟

پیشرفت‌هایی که در فهم درست متون افلاطون صورت‌گرفته است این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان نسبت به تفسیرهای قبلی از فلسفهٔ او با سرسختی بیشتری صحبت کرد. با این‌حال، نادرست و دور از عقل است که تفسیرهای هگل را الزاماً براساس مقیاس‌ها و ضوابط امروزی زبان‌شناسی مورد داوری قرار داد. توجه به مطالعات و بررسی‌های صورت‌گرفته در مورد آثار و افکار افلاطون از دورهٔ باستان تا به حال موجب شده است که ما در عصر حاضر بیش از متخصصان قرن نوزدهم نسبت به تفسیرهایی که از نوشته‌های افلاطون شده یا می‌شود محتاط و بی‌ادعا باشیم. اغلب مفسران قدیمی تصور کرده‌اند که در آثار این فیلسوف بزرگ با حقایق ثابت ازلی و ابدی آشنا شده‌اند، در صورتی که امروزه به‌خوبی می‌توان نشان داد که آنها فقط تصورات فلسفی و دینی زمان خود را در این تفسیرها انعکاس داده‌اند و از آنجا که این جنبه نزد آنها کاملاً ناخودآگاه بوده است با جزمیت بیشتری آن را بیان کرده‌اند.

به‌هرحال، باید گفت که در درس‌نوشته‌های هگل جنبه‌های ضعیفی نیز وجود دارد که بهتر می‌بود او از بیان آنها خودداری می‌کرد، مثل انتقادی که او از مدینهٔ آرمانی رسالهٔ جمهوری افلاطون کرده است، خاصه در مورد حذف آزادی فردی، مالکیت خصوصی، خانواده و غیره که معمولاً مطالب مشترکی به نظر می‌رسند و می‌توان آنها را در نوشته‌های اکثر مورخان دیگر هم ملاحظه کرد که در بیشتر موارد نیز بسیار سطحی مطرح شده‌اند. از این لحاظ، هگل به‌هیچ‌وجه نکتهٔ بکر و جدیدی را مطرح نکرده و مثلاً از تحلیل‌های بروکِر فراتر نرفته است. البته او می‌دانسته که افلاطون نمی‌توانسته است تصوراتی از نوع مسیحی در مورد شخص انسان داشته باشد، ولی حداقل می‌بایستی از مطالبی که دراین‌باره در بعضی از نوشته‌های ارسطو دیده می‌شود، آگاهی داشته باشد. همچنین هگل می‌بایستی از متن نوامیس، که در این موارد حاوی نکات مهمی است، استفادهٔ لازم و کافی کرده باشد که چنین چیزی در تفسیرهای او دیده نمی‌شود. در عین‌حال، هگل با یکی کردن حرکت اِروس و حرکت تفکر در تفسیر محاورهٔ فِدِروس عملاً موجب شده که دیالکتیک صعودی بسیار کمرنگ شود، در صورتی که در متون اصلی افلاطون بر ضرورت هر دو حرکت تأکید فراوان شده است. هگل در مورد تمثیل

مغاره توجه نکرده که زندانی‌ای که از مغاره آزاد شده و توانسته است با روشنایی آشنا شود ضرورتاً می‌بایستی دوباره به پایین برگردد و یاران سابق خود را آگاه سازد و به مسئولان مدینه هشداری دهد و مسائل اصلی مردم را به آنها یادآوری کند. به نظر می‌رسد به عقیدهٔ هگل کسی که مراحل اولیهٔ دانش مطلق را طی کرده است لازم نیست که دوباره به عقب برگردد. به‌همین دلیل، گویی فلسفهٔ هگل فقط می‌تواند فلسفهٔ استادان و نخبگان باشد، با اینکه از طرف دیگر مسلم است که به عقیدهٔ او تفکر باید به عمل منجر شود و تأمل فلسفی مانند پرندهٔ حکمت فقط در سایه و روشن خاکستری عصر می‌تواند به پرواز درآید. از این لحاظ، اگر بتوان از نوعی بدبینی نزد هگل صحبت کرد، این بدبینی در هر صورت بسیار متفاوت با سنت افلاطونی است.

انتقادات نسبتاً جدیدی که در مورد افکار افلاطون رایج شده تحت تأثیر لزوم زمانمندی محاورات بوده که اولین بار فردریک شلگِل به آن پرداخته و بعد شلایر ماخر در اوایل قرن نوزدهم بر آن تأکید بیشتری کرده است. هگل کمترین اهمیتی به این موضوع نداده است؛ به عقیدهٔ او، محاورات افلاطون صرفاً به لحاظ فلسفی اهمیت دارند و تعیین زمان و موقعیت نگارش آنها در درجهٔ اول اهمیت قرار نمی‌گیرد. از این لحاظ، ترتیب زمانی بعضی از محاورات از قبیل گورجیاس، فیدون و ضیافت در حاشیه مانده، با اینکه این جنبه در فهم محتوای آنها اهمیت زیادی داشته است. هگل محاورهٔ *پارمنیدس* را به‌لحاظ دیالکتیک از همه مهم‌تر می‌داند و آن را شاهکار افلاطون قلمداد می‌کند. به عقیدهٔ او، افلاطون در این محاوره تجسس نظری خود را که از محاورات سوفسطایی و فیلیبوس آغاز کرده بود، ادامه داده است. امروزه، اکثر متخصصان برخلاف نظر هگل توافق دارند که در محاورهٔ پارمنیدس نوعی بحران واقعی در مورد کل نظریهٔ مُثُل دیده می‌شود و این محاوره قبل از دو محاورهٔ دیگر یعنی سوفسطایی و فیلیبوس، که هگل به نحو نادرست آنها را مقدم دانسته، نوشته شده است. سوفسطایی به لحاظی ـ خاصّه در مورد مسئلهٔ حقیقت و خطا ـ مثبت‌تر از پارمنیدس به نظر می‌رسد. البته تفسیرهای هگل کاملاً در ادامهٔ تفسیرهای نوع افلوطین و ابرقلس است که هر دو ارزش خاصی برای محاورهٔ پارمنیدس قائل بوده‌اند. در درس‌نوشته‌های سال تحصیلی ۲۴– ۱۸۲۳، طبق جزوه‌ای که از هوتو در دست است، هگل بیشتر در مورد محاورهٔ *سوفسطایی* صحبت کرده، البته بعد از

آنکه به‌اختصار ولی با تحسین زیاد به محاورهٔ *پارمنیدس* اشاره کرده است. او شروع بحث اصلی را در *سوفسطایی* می‌دیده است، یعنی تصدیق وجود و عدم و قائل شدن به تعیّن نفی در بطن آنچه «وضع» می‌شود تا آن را کاملاً غیر از وجود و لاوجود بکند. تغییری که در درس‌نوشته‌های سال تحصیلی۲۴-۱۳۲۳ و۲۶-۱۸۲۵ دیده می‌شود بسیار بامعنی است. البته هیچ‌گاه طبقه‌بندی زمانی محاورات برای هگل اهمیت خاصی نداشته است، بلکه همان‌طور که به انحای مختلف گفته شد بیشتر محتوای آنها برای وی مهم بوده است.

با دقت در مجموعهٔ این درس‌نوشته‌ها می‌توان به‌بعضی از افکار بنیادی هگل پی‌برد، زیرا این متون به جهت تعمق در کل فلسفهٔ او اهمیت خاصی دارند. بیان این مطلب که جمهوری فقط یک رؤیا نبوده است بلکه پیشرفت بزرگی را در تاریخ فلسفه نشان می‌دهد. البته در عصر حاضر هم اکثر خوانندگان آثار افلاطون، مانند همان خوانندگان قرن هجدهم، به نحو بسیار سطحی جمهوری افلاطون را نوعی ناکجاآباد تلقی می‌کنند، ولی مطالعات دقیق متون کانت و خاصّه نوشته‌های هگل به‌خوبی نشان می‌دهد که اگرچه منظور یک آرمان است ولی در عین حال نوعی واقعیت را نیز مجسم می‌کند و حتی شاید به نحوی بتوان محتوای حقیقی آن را در حیات مدنی یونان نیز مشاهده کرد. هگل جمهوری افلاطون را نوعی جهش روحی به معنای جدید کلمه می‌داند، آن هم نه صرفاً به لحاظ تاریخی که از ارزش‌ها می‌کاهد، بلکه اگر بشود گفت در جهت نوعی فلسفهٔ خالده:[1] جمهوری افلاطون از این لحاظ مثال ازلی از حیات روح است و ارتباط تنگاتنگی با کلّ فرهنگ و حقیقت روح یونانی دارد. جمهوری در یونان از این نظر گویی در موطن اصلی خود بوده است، مثل اینکه روح به خانهٔ اصلی خود بازگشته و سکنا گزیده است و همین ارزش فوق‌العاده‌ای به اثر افلاطون می‌دهد. هگل بیش از هر متفکر دیگری با تحلیل‌های خود از رسالهٔ جمهوری افلاطون نشان می‌دهد که چرا در نهایت فقط فیلسوف می‌توانسته است حاکم مدینه شود. در مدینهٔ یونان فقط فیلسوف بوده که می‌توانسته است به حدّاکثر کلیّت برسد، یعنی چیزی که یک حکومت حقیقی می‌باید به نحو کامل از آن برخوردار شود. ولی به‌هرحال در جهان معاصر، به سبب پیشرفت تاریخی موقعیت شهروندی، هر فردی می‌تواند به کلیّت برسد. شهروند جهان امروزی می‌تواند مشابه یا حداقل به نحوی

---

1. Philosophia Perrenis (لاتین)

معادل همان حاکم فیلسوف افلاطون باشد. تحولات تاریخی و سیاسی به‌ناچار لزوم قدرت اجرایی فیلسوف را از او سلب کرده ولی در عوض عمیقاً بر کوشش مستمر نظری او ـ حتی اگر هیچ کاربرد عملی به نحو آنی نداشته باشد ـ تأکید فراوان نموده است. به این جهت تحلیل‌های افلاطون در مسائل سیاسی امروزه منسوخ به نظر نمی‌رسد. در این مورد هگل نوعی روش «هرمونیتیکی» دارد؛ از نظر او، رسالهٔ *جمهوری* افلاطون نشان می‌دهد که هیچ فکر اصیلی هرگز به لحاظ حیات روحی منسوخ نمی‌شود.

نظر هگل را نیز دربارهٔ نفس در فلسفهٔ افلاطون باید مورد توجه قرار داد؛ هگل نفس را یک صورت جوهری لحاظ نمی‌کند، ولی نمی‌خواهد فلسفهٔ افلاطون را از ریشه‌های باستانی اعتقاد به ثنویت از نوع دکارتی بداند. او نفس مورد نظر افلاطون را مترادف همان حرکتی می‌داند که معنای اصلی حیات را نمایان می‌کند. البته نفس همان تفکر است ولی هگل نکته‌ای را بر این نظر افلاطون افزوده که آن خودکار بودن نفس است و این نظر هگل بر نوعی آزادی دلالت می‌کند که همان جنبهٔ مطلق تفکر است. در نقادی‌های جدید، هر آنچه مفهوم «پسوخه»[1] (نفخه) یونانی را از مفهوم نفس[2] متمایز می‌کند، ارزش خاصی می‌یابد و کیفیت تفسیر هگل از این لحاظ بیشتر مشخص می‌شود، خاصّه موقعی که او قسمت‌های مختلف نفس را مطابق رسالهٔ جمهوری تحلیل می‌کند. هگل در این مورد در درجهٔ اول امر حیاتی و زیستی را می‌بیند و در انتها امر عقلانی را و میان آن دو «غضب»[3] را که نوعی عقلانیت در امور غیرعقلانی است، مثلاً همان‌طور که برحسب متن طیمائوس استعداد غیب‌گویی و پیامبری در کبد تصور شده است. تمام این قسمت‌ها اَعمال نفس را نشان می‌دهد و هگل هیچ‌گاه آن را یک قوهٔ مستقل و مجزا تلقی نکرده است. او کاملاً نزد افلاطون به تقارن میان نفس و دولت قائل شده است. از طرف دیگر، هگل هیچ‌یک از طبقات مختلف مردم را نیز یک قسمت مجزا و ایستمند از بقیه تلقی نکرده و همهٔ آنها را اعضای یک تمامیت آلی دانسته است. نمی‌توان بر هگل ایراد گرفت

---

1. φύχη

منظور بیشتر نفخه است ولی شاید در اینجا برای مفهوم ساختن مطلب بهتر است این کلمه را جان ترجمه کنیم، یعنی معادل Bios.

2. Ame

3. Colère

که چرا به عقیدهٔ او افلاطون به‌هیچ‌وجه به اخلاق فردی توجه نکرده است، در عین حال نیز نمی‌توان فراموش کرد که ماکس شلر[1] این انتقاد را بر خود هگل وارد دانسته که اخلاق فردی را قربانی واقعیت اجتماعی و تاریخی کرده است. به لحاظ دیگر، می‌توان یکی از امتیازات هگل را در تحلیل‌هایش از افلاطون همین دانست که او به نحوی ناکافی بودن هر نوع اخلاق فردی و شخصی را نشان داده است.

آنچه ذکر شد گزارشی کلی بود از عقاید هگل در مورد تفکرات افلاطون. هگل ادعا نکرده که تمام محاورات افلاطون را بررسی کرده و جزئیات آنها را شرح داده است. البته درس‌نوشته‌های سال‌های مختلف به‌خوبی نشان می‌دهد که هگل هر بار به یادآوری نکات اصلی اکتفا می‌کرده و در بحث‌ها خود را بردهٔ متون نمی‌دانسته است. او گاهی حتی به مسائل متفرقه نیز اشاره می‌کرده است. شرح اسطورهٔ مغاره و قسمت‌های مهم محاورهٔ *سوفسطایی* و ابتدای روایت *طیمائوس* هر بار در تمام درس‌نوشته‌های تاریخ فلسفهٔ او تکرار شده، ولی متون دیگر و تفاسیر عمده سال به سال تغییر کرده است.

منابع به زبان فارسی:

۱- مجتهدی.ک. *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*. انتشارات امیرکبیر، تهران: چ۱: ۱۳۷۰، چ ۳: ۱۳۸۵.

۲- " . ". *منطق از نظرگاه هگل*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۷.

۳- " . ". *افکار کانت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱: ۱۳۸۶ـ چ ۲: ۱۳۸۸.

به زبان فرانسه:

1- Hegel (G.W.F), *leçons sur l'histoire de la Philo,* traduit de l' allemand par J. Gibelin, Gallimard, Paris, 1954.

2- Hegel, *leçons sur Platon*, texte inédit 1825-1826.

Edition et traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron Paris,1976.

---

1 . Scheler (M.) (1874-1928)

تلخیص درس نوشته‌های هگل دربارهٔ افلاطون در زمستان سال تحصیلی ۲۶ ـ ۱۸۲۵ ، طبق جزوه فون گریسهم[1]

همان‌طور که در فصول قبلی بیان کردیم کارل لودیک میشله یکی از شاگردان هگل بعد از فوت استاد، مجموعه‌ای از یادداشت‌ها و جزوه‌های متعددی که از دروس او در مورد تاریخ فلسفه را در اختیار داشته (جمعاً پنج منبع اصلی)، در هم ادغام کرده و اولین چاپ این دروس را در مجموعه آثار هگل در سال ۱۸۲۳ تا ۱۸۴۵ انتشار داده است. مشکل از اینجا ناشی شده که اسناد اصلی که او از آنها استفاده می‌کرده، مفقود گشته و کتابی که منتشر شده است به خوبی جنبه‌های مختلف و متفاوت گفته‌های هگل را منعکس نمی‌کند و به‌خصوص اینکه تحول اجتناب‌ناپذیر نظر وی را در طی سال‌های متمادی نشان نمی‌دهد و مسلماً بهتر می‌بود که درس نوشته‌های هگل در دوره‌های مختلف اعم از ینا و هیدلبرگ و برلین به نحو جداگانه مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گرفتند و حتی جداگانه منتشر می‌شدند. یقیناً برخلاف آنچه در سنت تعلیماتی دانشگاه‌های آلمان در آن عصر رایج بود، هگل درس‌های خود را کلمه به کلمه نمی‌خوانده و ظاهراً شهرت او و استادان دیگر چون شلایر ماخر این اجازه را به آنها می‌داده است که بتوانند آزادانه مطالب خود را عنوان کنند. جزوه فون گریسهِم از دروس سال تحصیلی ۲۶ – ۱۸۲۵ به لحاظ شناخت روح فلسفی یونان و افکار افلاطون اهمیّت خاصی دارد؛ اولاً مطالب در این موضوع‌ها با دقت و تفصیل بیشتری از دیگر اسناد، آورده شده است و در ثانی صاحب جزوه با هگل روابط نزدیکی داشته و امکان دارد برای تنظیم و غنی‌سازی نوشته‌های خود، گاهی به دفترچه اصلی استاد نیز دسترسی داشته است. نگارنده با اینکه در فصول قبلی این کتاب،

1. Von Griesheim

افکار هگل را در مورد تاریخ فلسفه و یونان و افلاطون براساس مدارک و نوشته‌هایی که از متخصصان غربی در اختیار داشته،آورده است، ولی به‌دلیل اَهمیت موضوع لازم می‌داند در اینجا قسمت‌های اصلی جزوه فون گریسهم را ـ حداَقل به لحاظ مفهومی ـ تلخیص کند. احتمالاً این کار برای خوانندگانی که در جستجوی تخصص بیشتری در این مطالب هستند مفید واقع خواهد شد.[۱] از همان دوره، جزوه دانشجویی دیگری نیز به نام لوئهٔ [۲] باقی مانده که البته ساده‌تر است ولی به سبب اصطلاحات یونانی غنی‌تر به نظر می‌رسد. لوئهٔ نیز با هگل روابطی نزدیک داشته و احتمال دارد او نیز گاهی از درس نوشته‌های اصلی استفاده می‌کرده است. با دقت در این دو جزوه کاملاً معلوم است که در زمستان سال تحصیلی ۲۶–۱۸۲۵، دروس هگل در زمینهٔ تاریخ فلسفه بسط و گسترش بیشتری داشته و استاد با علاقه خاصی مطالب مربوط به فلسفه افلاطون را بررسی و تحلیل می‌کرده است. البته جزوه فون گریسهم نیز ضعف‌هایی دارد، خاصه که احتمالاً او در زبان یونانی تبحر زیادی نداشته و تعداد اصطلاحاتی که در این زبان ضبط کرده، کمتر از اصطلاحاتی است که در جزوه لوئهٔ دیده می‌شود.

طرح بحث در جزوه فون گریسهم در مورد افلاطون به ترتیب زیر است:

I ـ زندگینامه افلاطون

II – صورت فلسفه افلاطون

الف ـ صورت محاوره‌ای

ب ـ صورت اسطوره‌ای

III ـ ارزش فلسفه افلاطون

الف ـ ارزش سیاسی

ب ـ نظریه شناخت ۱– اسطوره مغاره

۲– اسطوره فدروس

IV ـ قسمت‌های مختلف فلسفه افلاطون

---

۱. در این مورد از متن چاپ شده دو زبانه آلمانی و فرانسه استفاده شده است، ضمن اینکه از مقدمه مترجم فرانسوی نیز کاملاً بهره‌برداری شده است(مشخصات کتاب آخر این قسمت آورده شده است)

2. Löwe

الف ـ دیالکتیک
ب ـ فلسفه طبیعت
ج ـ فلسفه روح

فون گریسهم در یادداشت‌های خود این طرح را به عینه مراعات نکرده است و شاید در درس‌های هگل نیز این طرح بسیار کلی دانسته می‌شده زیرا در جزوه لوئة هم دیده نمی‌شود، و مطالب بیشتر به ترتیب مسائلی که پیش آمده مورد بحث قرار می‌گرفته‌اند. در هر صورت از آنجا که منظور تلخیص دست نوشته فون گریسهم بوده، نگارنده نیز صرفاً به ترتیب یادداشت‌های او توجه کرده است. با این‌حال به نظر می‌رسد که خواننده احتمالی با دقت در مطالب به سهولت بتواند جایگاه خاص هر یک از بحث‌ها را در این طرح کلی پیدا کند.

زندگینامه افلاطون: گفته‌های هگل دربارهٔ زندگانی افلاطون در جزوهٔ فون گریسهم حدوداً در چهار صفحه یادداشت شده است مطالب بسیار ساده و تماماً شناخته شده است و اطلاعاتی بیش از آنچه در تمام کتاب‌های رایج تاریخ مختصر فلسفه غرب دیده می‌شود، به ما نمی‌دهد و بعضی از گفته‌ها از جمله سفر افلاطون به مصر امروزه نادرست دانسته شده است: افلاطون به سال ۴۲۹ قبل از میلاد یعنی در سالی که پریکلس[1] در جنگ‌های پلوپونز فوت کرده، به دنیا آمده است. پدر او آریستون[2] نام داشته و از تبار کودروس[3] بوده است؛ مادر او پریکتیونه[4] از اخلاف سولون بوده و همین به خوبی نشان می‌دهد که افلاطون به یکی از سرشناس‌ترین خاندان آتن تعلق داشته است. دایی اوکریتیاس[5] دوست سقراط بوده و یکی از سی جبار[6] معروف محسوب می‌شده است و با اینکه شخصی با استعداد و صاحب تفکر و تدبیر بوده اما در میان جباران از همه خطرناک‌تر به نظر می‌رسیده و سخت مورد نفرت بوده است. افلاطون جوان به لحاظ

---

1. Pericles
2. Ariston
3. Codrus
4 . Perictioné
5. Critias
6. Tyrans

تعلیم و تربیت در زندگی هیچ کسری نداشته است و به عنوان یک آتنی اصیل، کل مهارت‌های لازم را فراگرفته بوده است. نام واقعی او آریستوکلس[۱] بود و بعد به سبب فراخی پیشانی و یا به سبب شکل خاص کتف‌هایش، لقب افلاطون به او داده شده است. او در جوانی به سرودن شعر و نوشتن نمایشنامه‌های فاجعه برانگیز می‌پرداخته است؛ به گفته هگل، همان‌طور که در عصر او جوانان آلمانی به این نوع فعالیّت‌ها گرایش داشته‌اند. افلاطون به سرودن قطعات کوچک شعری علاقه‌مند بوده و آنها را فی البداهه به‌صورتی بسیار زیبا خلق می‌کرده است. مضمون یکی از آنها چنین است:«ماه به ستاره آستر که بهترین دوست اوست می‌گوید:«ای آستر[۲]، تو به ستارگان نگاه می‌کنی، در صورتی که من می‌خواهم آسمان باشم و با آن همه چشم تنها تو را بنگرم». او مایل به‌فعالیت در امور دولتی بوده است و به‌همین منظور[۳] احتمالاً پدر تربیت او را به سقراط سپرده بوده است. می‌گویند که شب قبل آن روز سقراط در رویا دیده است که قوی سفیدی بر روی زانوان او نشسته و بال‌هایش به سرعت رشد می‌کند و در کوتاه مدت با آواز خوشی در آسمان به پرواز درمی‌آید و اوج می گیرد. این نوع شایعات نشان می‌دهد که معاصران افلاطون تا چه اندازه برای او احترام قائل بوده‌اند؛ در آن زمان تعداد زیادی از افراد نشانی از عظمت روحی و طمأنینه‌ای خاص در سادگی و بی‌تکلفی او می‌دیده‌اند. البته دامنهٔ وسیع معرفت افلاطون تنها به سبب آشنایی او با سقراط نبوده است. او قبلاً به نظرات هراکلیتوس[۴] و افکار ایلیائیان نیز توجه داشته و با معروف‌ترین سوفسطاییان زمان خود به بحث می‌پرداخته و درکل، غرق در فلسفه بوده است. افلاطون در نهایت از اشتغالات دولتی صرف‌نظر می‌کند و بیش از پیش به مطالعات شخصی می‌پردازد. او بعد از کشته شدن سقراط از آتن به مگار[۵] نزد اقلیدس[۶] می‌رود و بعد به سیرِن[۷] در آفریقا سفر می‌کند و زیر نظر

---

1. Aristoclès
2. Aster

۳. هگل اشاره نمی‌کند که افلاطون یتیم بوده است.

4. Héraclite (576-480) قبل از میلاد
5. Mégare
6. Euclide. منظور اقلیدس مگاری است.
7. Cyrène

تئودور[1] به مطالعه ریاضیات می‌پردازد و در مدت کوتاهی در این رشته تبحر زیادی به دست می‌آورد. او سعی داشته راه حلی برای مسئلهٔ دلوس[2] پیدا کند که مربوط به نظریه مکعب فیثاغورسیان می‌شده است. می‌بایست بتوان با ترسیم خطی، مکعب را به دو مکعب مشابه تبدیل کرد. همچنین در آن عصر همگان به سروش غیبی[3] معابد اعتقاد داشته‌اند و به آنها رجوع می‌کرده‌اند و این کار را کاملاً عملی می‌دانسته‌اند. افلاطون از سیرِن به مصر می‌رود و از آنجا به سوی سرزمین‌هایی که با اسم یونان بزرگ شناخته می‌شده، رهسپار می‌شود. در آنجا با آرخیتاس[4] اهل ترانت[5] آشنا می‌شود و فلسفهٔ فیثاغورسی را از او می‌آموزد. او در آن محل به قیمت گزاف نوشته‌های فیثاغورسیان قدیم را خریداری کرده است. بعد در سیسیل با دیون[6] دوست می‌شود و بعد از بازگشت به آتن در آکادمی تدریس می‌کند. در تشکیلات آکادمی، محل ورزشی نیز به افتخار یکی از قهرمان‌ها تأسیس کرده بوده‌اند ولی اسم آن قهرمان تحت شعاع شهرت افلاطون قرار داشت که در واقع قهرمان اصلی آکادمی بوده است. با این‌حال افلاطون سه بار آکادمی را برای پیوستن به دنیس جوان که در سیسیل حاکم شده بود، ترک کرده است. این سفرها در فهم زندگانی افلاطون اهمیّت زیادی دارد؛ البته بیشتر به سبب دوستی با دیون بود که او به این سفرها مبادرت می‌کرد و همچنین به امید اینکه احتمالاً بتواند به کمک دنیس در سیراکوز یک جامعهٔ مبتنی بر قوانین سیاسی صحیح برقرار سازد. البته این جریان امروزه پیش پا افتاده و سطحی به نظر می‌رسد و در این زمینه داستان‌های زیادی نوشته‌اند، یعنی شاهزاده جوانی که زمام حکومت کشوری را به دست دارد و یک حکیم دانشمند با تعلیمات خود او را راهنمایی می‌کند؛ چنین گفته‌هایی در شرایط کنونی دیگر تو خالی به نظر می‌رسند. دوستان دنیس امیدوار بوده‌اند که او در ملازمت افلاطون به لحاظ فرهنگی پیشرفت کند و افکار استاد را در تنظیم قوانین کشوری مورد استفاده قرار دهد. پدر دنیس

1. Théodore
2. Delos
3. Oracles
4. Archytas
5. Trente
6. Dion

هیچ تعلیمات واقعی به او نداده بود؛ ولی دیون در ابتداء تا حدودی موفق شده بود که نزد دنیس احساس احترامی نسبت به افلاطون ایجاد کند. البته او بیشتر می‌خواست خود مورد احترام افلاطون قرار گیرد؛ او به‌هرترتیب آدم جدی‌ای نبود و نحوه توجه او به فلسفه هم‌چون توجه‌اش به شعر و ادب سطحی بود. بالاخره افلاطون با شکست از سیراکوز خارج می‌شود و به آتن بازمی‌گردد. دوّل دیگر از جمله حکومت سیرِن افلاطون را به عنوان مشاور دعوت می‌کنند که مورد قبول او واقع نمی‌شود. هگل در اینجا نکاتی را توضیح می‌دهد که به لحاظ شناخت افکار خود او در خور تأمل است. به عقیدهٔ هگل در این موارد عنصر نظری به‌هیچ‌وجه به تنهایی کافی نیست تا بتوان از عهدهٔ یک قانونگذاری خوب برآمد و در واقع افراد نیستند که قوانین را به وجود می‌آورند، بلکه نوعی عامل خدایی و روحی دربارهٔ این امور در مسیر تاریخ دیده می‌شود، نوعی قدرت کلی ضروری که روح زمانه است و از جزئیات فراتر می‌رود؛ در هر صورت افکار پیشنهادی افلاطون مناسب آن عنصر نبوده است. سولون و یا لیسورگ[1] از این حیث مناسب‌تر می‌توانسته‌اند عمل کنند؛ در آن عصر شرایط لازم برای تحقق افکار افلاطون وجود نداشته است. به عقیدهٔ هگل این عامل روحی زمانه معمولاً آن‌قدر قوی است که تفکر یک فرد در مقابل قدرت آن نمی‌تواند مؤثر باشد و به‌همین دلیل افلاطون از تحقق دادن به آرمان خود مأیوس شده است؛ در آن عصر پیشنهاد حذف مالکیت خصوصی نمی‌توانسته است عملی شود. اهل آکادمی نیز به افلاطون رجوع کرده بودند، اما او در خواست آنها را نیز رد کرده بود. البته افلاطون در همه جا مورد احترام بوده، خاصّه در آتن. او در هشتاد و یک سالگی در روز تولدش در یک جشن عروسی فوت کرده است.

ارزش معنوی تفکر افلاطون: هگل می گوید:« محفوظ ماندن آثار افلاطون یکی از هدایای بسیار زیبای سرنوشت» به عالم بشریت است. صورت و محتوای این آثار هر دو اهمیّت زیادی دارند و به یک اندازه جالب توجه‌اند. افلاطون شخصیتی تاریخی بوده و فلسفه او در سیر تاریخ از بدو پیدایش، تأثیر بسیاری در تشکل و پیشرفت معنوی انسان

---

1. Lycurgue(390-324 قبل از میلاد)
او خطیب یونانی از طبقه اشراف، شاگرد ایزو کرات Isocrate و افلاطون بوده است.

داشته است. حتی دین مسیح که خود متضمن اصول مهمی است، به مرور مبدل به نوعی سازمان عقلانی شده و به قلمرو فوق حسّ راه یافته است و همین به مدد شروعی بوده که در واقع بنیانگذار و سازندهٔ اصلی آن افلاطون بوده است. امتیاز اصلی فلسفه افلاطون در آن عصر همین سوق دادن ذهن انسان به سوی عقلانیت فوق حسّی است، یعنی فراهم آوردن ارتقای شعور به عالم معنی، آن هم به‌صورتی که در نهایت، امر عقلانی صورت فراحسّی به خود می‌گیرد. از طریق آثار او امر روحی که تعلق به تفکر دارد، اهمیّت زیادی پیدا می‌کند و ذهن را در قلمرویی قرار می‌دهد که همان حالت شعور به شعور و خودآگاهی است. دین مسیح به دنبال سنت افلاطونی توجه انسان را به تقدس جلب کرده و ماهیت روحی انسان را در نهایت همان ذات اصلی او دانسته است. با این حال برای اینکه در مورد انسان بتوانیم به این جنبه تحقق سازمان یافته‌ای بخشیم، به نحو عمده باید به افلاطون و فلسفه او رجوع کنیم.

فلسفه و مشکلات صوری آن: راجع به صور خاص محاورات افلاطون مطالب بسیار زیادی گفته شده که هگل نیز به آنها اشاره کرده است اما به عقیده او به‌هیچ‌وجه نباید فراموش کرد که افلاطون در این آثار از افکار متفکران زیادی نیز در چارچوب طرح‌هایی که خاص خود او بوده استفاده کرده است که از جمله آنها می‌توان از آراء فیثاغوریان و پیروان هراکلیتوس و خاصه از روش استدلالی ایلیائیان سخن گفت.

صور اسطوره‌ای در تفکر افلاطون: صور اسطوره‌ای در نوشته‌های افلاطون بسیار جذاب به نظر می‌رسند ولی آنها عملاً در فهم مطالب اصلی، منشأ سوء تفاهم‌های زیادی می‌شوند. در اسطوره‌ها معمولاً از تصاویر حسّی استفاده می‌شود که در واقع کاربرد ادراکی دارند نه کاربرد فکری و به‌همین دلیل آوردن آنها در متن فلسفی می‌تواند دلالت به عدم قدرت تفکر مؤلف کند. مثلاً افلاطون در رساله طیمائوس اشاره کرده که صانع، جهان را صورت بخشیده است و در این امر «دمون‌ها[1]» نیز دخالتی داشته‌اند. از این گفته این‌طور استنباط می‌شود که «دمون‌ها» وجود واقعی دارند و به صانع کمک می‌رسانند. از طرف دیگر به نظر هگل، افلاطون واقعاً ادعا نداشته که نفس انسان از دو جوهر ساخته شده است و وقتی که او از تذکار صحبت می‌کند منظورش الزاماً نوعی حیات قبل از تولد

---

1. Demons امروزه لفظ دلالت بر شیاطین دارد ولی در اینجا بیشتر منظور فرشتگان هستند.

به معنای متداول کلمه نیست. این سوء تفاهم‌ها نتیجه اسطوره‌هایی است که او مورد استفاده قرار داده است. افلاطون مُثُل را بسیار مهّم می‌داند از این لحاظ که آنها کاملاً مستقل‌اند واگرنه در این مورد او نظر دیگری ندارد.

ارزش فلسفه افلاطون: کلاً فلسفه برای افلاطون در درجه اول اهمیت قرار دارد یعنی شناخت از طریق تفکر، او فلسفه را عالی‌ترین فعالیت انسان می‌داند و در میان حواس، ارزش زیادی برای بنیایی قائل شده است و آن را مهم‌تر از بقیه می‌داند. ما از طریق بنیایی روز و شب را از هم تشخیص می‌دهیم و از همین رهگذر فصول سال را شناسایی می‌کنیم. بینایی ما را با زبان و علائم آشنا می‌کند و نیز با سیر تاریخ عملاً راهنمای ما به سوی تفکر یعنی فلسفه است. هگل در ادامه توضیح می‌دهد که در مورد رسالۀ جمهوری یک نکته در نظر عامه مردم شهرت زیادی پیدا کرده و آن رابطه فلسفه بادولت است. از این لحاظ فلسفه صرفاً از طریق قوانین ظاهر می‌شود چه به لحاظ حکومتی و چه به لحاظ واقعیت روزمره حیات اجتماعی. در رسالۀ جمهوری وقتی که سقراط از دولت حقیقی صحبت می‌کند، گلوکن[1]، مخاطب او، می‌خواهد بداند آن به چه‌صورت تحقّق‌پذیر می‌شود. سقراط اشاره می‌کند که مجبور نیستیم وقتی که اصول را درست می‌دانیم، نحوه تحقق آنها را نیز توضیح دهیم، ولی به سبب اصرار حضار در نهایت اظهار می‌دارد که منظورش از دولت حقیقی، حکومت فلاسفه است: به‌هرطریق یا فیلسوف باید امیر شود و زمام امور را در دست گیرد و یا امیر باید فیلسوف گردد، افلاطون در این بیان رابطه فلسفه را با حکومت محرز دانسته است.

البته ادعای سقراط و افلاطون در این زمینه بسیار افراطی به نظر می‌رسد، اما به‌هرحال لفظ «فیلسوف» معانی بسیار متفاوتی دارد، مثلاً در انگلستان فیلسوف را کسی می‌دانند که اهل تحقیق بوده و اطلاعات زیادی داشته باشد، حتی از ماشین آلات و ادوات کاربردی به خوبی سر در بیاورد. نزد افلاطون معمولاً فیلسوف به کسی گفته می‌شود که به امور فوق حسّی واقف است و از حقایق فی نفسه و حتی از غایت امور هستی آگاهی دارد. در عالم مسیحی نیز تقریباً حکماء را چنین می‌پنداشته‌اند. البته دوَل جدید کاملاً مبانی‌ای غیر از دوَل باستانی دارند. با این‌حال در عصر جدید نیز مثلاً در آلمان فردریک

---

1 . Glaucon

دوم را «پادشاه فیلسوف» نامیده‌اند، اما به‌هرحال فلسفه در این عصر بیشتر یک امر خصوصی بوده است، با اینکه در عین حال فردریک دوم سعی داشته به غایات امور توجه داشته باشد. منظور از حکومت فلاسفه، توجه کامل به آن نوع اصول کلی است که در دولت‌های جدید هم دیده می‌شود.

اسطوره مغاره و اعتبار آن: هگل بعد از گزارش اجمالی از اسطوره مغاره، بیان می‌کند که این اسطوره، تمایل افلاطون را به امور فوق حسّی یعنی مُثُل نشان می‌دهد. البته اولین عنصر در شناخت حسّ است اما خواه ناخواه تأمل همیشه با حسّ همراه است و ذهن به علم کلی توجه پیدا می‌کند. از همان ابتداء فرضیه‌هایی وجود دارد که آنها الزاماً از حس ناشی نمی‌شوند بلکه تعلق به تفکر دارند، با اینکه هنوز آنها را علم به معنای حقیقی کلمه نمی‌توان دانست. در علم، حقیقت به لحاظ کلی باید لحاظ شود و در ابتداء ما تنها در مرحله باورها[1] هستیم و بعد شناخت گفتاری و با واسطه مطرح می‌شود و در انتها به شعور دقیق‌تری می‌رسیم. به این معنی البته تعلیم و تربیت مطرح است ولی آن الزاماً به یادگیری اصلی منجر نمی‌شود، بلکه اصل یادگیری صرفاً در روح است. در رسالهٔ منون در واقع یادآوری به نوعی فرورفتن در خود و درون‌نگری است.

اسطوره فدروس و نظریه شناخت: در نظام فکری افلاطون، نفس آزاد دانسته می‌شود که در آن لِنفسه با تفکر ارتباط دارد؛ مشخصه نفس همان سرمدیت آن است.«اِروس» مظهر تمایلات شهوانی و عاشقانه، به نحوی نتیجه خشم الهی است که با این‌حال گویی در جهت سعادت انسان فعّال است، زیرا نوعی شوق عمیق در جهت رسیدن به مُثُل نزد او ایجاد می‌کند. نفس در هر صورت سرمدی است، زیرا هر آنچه حرکت خود را از خود دارد لامحاله سرمدی است و نمی‌تواند از حرکت باز ایستد. امروزه وقتی که ما از سرمدیت نفس صحبت می‌کنیم، این تصور به ذهن ما خطور پیدا می‌کند که آن باید به عنوان یک شیء طبیعی مستقل در مقابل ما قرار بگیرد، ولی نزد افلاطون اصلاً این‌طور نیست، زیرا سرمدیت نفس صرفاً به خود تفکر مربوط است؛ یعنی تفکر تنها یکی از صفات نفس نیست، بلکه عمیقاً مقوّم آن است و حتی می‌توان گفت که نفس همان تفکر است. برای مثال ما جسم را چیزی می‌دانیم که سنگین است و وزن دارد؛ سنگینی، یک صفت

---

1. Doxa

برای جسم نیست بلکه اصلاً به سبب آن است که جسم، به عنوان جسم شناخته می‌شود. اگر سنگینی را حذف کنیم جسم وجود نخواهد داشت. به‌همان ترتیب، اگر تفکر را حذف کنیم دیگر نفس به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند مطرح شود. نفس همان فعالیّت کلّی تفکر است. البته در این مورد کلیّت جنبهٔ انتزاعی ندارد، آن صرفاً فعلی است که در خود تفکر می‌کند و در واقع خود را با تفکر مساوی وضع می‌کند. کلیّت در تفکر همان وحدت با خود است که آن را غیر متغیر و فناناپذیر می‌سازد. از طرف دیگر برخلاف تفکر که کاملاً می‌تواند مستقل باشد، نفس فعلی است که خود را به امر دیگری وابسته می‌کند تا بتواند منشأ اثر شود؛ یعنی نفس به‌گونه‌ای به ماده خارجی نیازمند است که همان جسم است. به عقیدهٔ هگل سرمدیت نزد افلاطون الزاماً بامعنائی که در ادیان مطرح می‌شود ارتباطی ندارد؛ سرمدیت همان طبیعت و صفت ممیزه تفکر است. نفس تنها از طریق تفکر باقی می‌ماند و همین اولین عنصر زیربنایی فلسفه افلاطون است. همان‌طور که می‌دانیم، افلاطون در این مورد به بیان اسطورهٔ ارابه‌ای که بادو اسب حرکت می‌کند اشاره کرده که راننده‌ای زمام آنها را به دست گرفته است؛ یکی از اسب‌ها مطیع و دیگری سرکش است و عمل هدایت آنها خالی از اِشکال نیست. به‌هرترتیب نفس از یک سو با تفکر سر و کار دارد و از سویی دیگر با ماده و جسم. مسئلهٔ عبور از جسمانیت به تفکر، از ابتداء برای قدما مشکل به وجود آورده است و همین اساس و پایه اصلی آن طرحی قرار گرفته که افلاطون برای بیان فلسفهٔ خود انتخاب کرده است. گویی نفس به گونه‌ای فی نفسه قبلاً منزه از ماده بوده و بعد اضطراراً با آن درآمیخته و آلوده شده است؛ در نتیجه سرنوشت نفس این است که در هر صورت از ماده رهایی یابد و به عامل روحی اصلی خود که در ضمن ماهیت نهایی آن را مشخص می‌کند، تحقق بخشد. در هر صورت ترکیب نفس و جسم نزد قدما غیر طبیعی به نظر می‌رسیده و به نحوی مثل این بوده است که آنها به هبوط نفس اعتقاد داشته‌اند. به عقیده آنها تنها نزد خدایان ـ اگر بشود گفت ـ ممکن بوده که جسم و نفس را واحد و تجزیه ناپذیر تلقی کرد. نزد انسان ترکیب نفس و جسم به‌صورت ذاتی منسجم نبوده است، با این‌حال به نظر می‌رسد که نفس امکانات ذاتی خود را بالقوه در اختیار دارد و قادر است در شرایط مساعد مُثُل خیر، حقیقت، زیبایی، عدالت و درکل حقایق ازلی را به یاد آورد.

تشکل نفس و امکان درونی شدن علم: افلاطون عمیقاً به تعلیم و تربیت و به نتیجه مثبت آن اعتقاد داشته است و به‌همین دلیل نحله او را به معنای متداول کلمه صرفاً به نوعی «اصالت معنی» به سبکی که در دوره‌های جدید مطرح شده است، نمی‌توان مشابه دانست. منظور او به‌هیچ‌وجه این نبوده که از جهان محسوس خارجی به نحو اکتسابی چیزی نمی‌توان آموخت و تمام ادراکات شناختی به‌تمامه تنها از فاعل شناسا نشأت می‌گیرند؛ در واقع به این معنای سطحی و دور از واقع، هیچ فیلسوف اصیلی را پیرو نحلهٔ «اصالت معنی» نمی‌توان دانست. افلاطون در مورد فعل یادگیری مفروض می‌دارد که حقایق کلی یعنی مُثُل از جمله خیر؛ حقیقت و زیبایی قبل از تولد، یعنی در واقع به نحو بالقوه در انسان وجود دارند ولی بعد با مواجهه با جهان خارجی، آنها بیش از پیش قوام و دوام می‌یابند. افلاطون در کتاب هفتم جمهوری به‌صورتی اخص از تعلیم و تربیت صحبت می‌کند و علیه سوفسطاییان بیان می‌دارد که در هر صورت نفس متضمن شناخت است؛ شناخت برای نفس به مانند دیدن برای چشم است. البته در عصر جدید پیروان «اصالت تجربه» ادعا کرده‌اند که هر نوع شناخت صرفاً از طریق تجربه خارجی حاصل می‌شود و بعد در اثر عادت، قوت بیشتری پیدا می‌کند و روح صرفاً نوعی امکان مبهم و نامتعیّن است. در فرقه پروتستان ایمان صرفاً به گواهی روح متکی است یعنی تنها روح است که این نوع شناخت را وضع می‌کند. همچنین به نظر افلاطون هر کسی فی نفسه هم قدرت دیدن دارد و هم قدرت شناخت، ولی باید از تصادفاتی که شناخت را مختل می‌کنند پرهیز کند؛ باید بیشتر جنبه واضح موجودات را مشاهده کرد و آنها را درست شناخت و در هر شناختی، مثال «خیر» می‌تواند راهنما باشد، یعنی تعلیم و تربیت به معنای اخص کلمه جز جهت‌یابی درونی نفس چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ نفس باید به سوی امر معقول جهت‌یابی کند. البته فضایلی را که نزد انسان جنبه جسمانی دارند می‌توان از طریق عادت، قوی و یا ضعیف کرد، ولی به عقیده افلاطون تفکر هدیه است خدایی که در واقع هیچ‌گاه قدرت واقعی خود را از دست نمی‌دهد؛ این همان رابطهٔ اصلی و اجتناب ناپذیری است که افلاطون با استادی تمام میان عالم درون و عالم برون برقرار ساخته است.

به عقیده هگل محتوای کلی فلسفه افلاطون را در سه قسمت متمایز می‌توان گزارش داد که از زمان‌های قدیم نیز ـ حتی در بیانات دیوژن لائرس[1] ـ به این نکته اشاره شده است: فلسفه ایونی ریشهٔ آن نوع افکاری است که نزد افلاطون می‌توان آنها را فلسفهٔ طبیعت نامید. سقراط بنیانگذار اخلاق است و تأثیر کامل او را در فلسفهٔ روح افلاطون می‌توان دید. به عقیدهٔ هگل دیالکتیک به لحاظی براساس تحلیل و فهم افکار پارمنیدس توسط افلاطون تشکل نهایی خود را یافته است. در نتیجه در نوعی طرح کلی، می‌توان افکار افلاطون را در سه قسمت زیربنایی مورد شناسایی قرار داد که در صدر آنها همان دیالکتیک قرار می‌گیرد که بسیار متفاوت از جدل سوفسطاییان است. جدل سوفسطایی صرفاً متوجه مخاطب خود است و با شگردهای توهم‌آمیز، نظر به اسکات خصم دارد، در صورتی که دیالکتیک افلاطون صرفاً نوعی سیر عقلانی است و منطق حاکم بر امور و جهت اجتناب ناپذیر حرکت آنها را نشان می‌دهد. دومین گروه از مسائل تحت عنوان فلسفهٔ طبیعت و سومین گروه با عنوان فلسفهٔ روح مورد بررسی هستند. در فلسفهٔ روح همچنین باید عامل عملی و کاربردی را نیز در نظر داشت و نحوهٔ شناخت و شاید چگونگی تعیّن یک دولت کامل را شناسایی کرد. هگل براساس تفکیک سه گروه از مسائل اصلی ـ آنطور که در قسمت چهارم طرح جزوه فون گریسهم هم دیده می‌شود ـ به تحلیل افکار افلاطون ادامه می‌دهد.

دیالکتیک: قبلاً متذکر شده‌ایم که هدف اصلی سقراط در روش خاص آموزشی خود، یادآوری امور کلی در شعور مخاطبان بوده است؛ یک قسمت مهم از محاورات افلاطون به همین موضوع اختصاص داده شده است. شعور انسان در بدو امر تنها به امور جزئی می‌تواند توجه داشته باشد، یعنی اموری که حواس به خوبی ارتباط آنها را با یکدیگر واقعی تلقی می‌کنند و همچنین تعیناتی که از طریق فاهمه به آنها پی برده می‌شود. ولی به‌هرترتیب در نظام فکری افلاطون آن امر واقعی که به نحو سطحی دریافته می‌شود، خواه ناخواه با امر آرمانی و معنائی تمایز پیدا می‌کند و متعاطی فلسفه را تشویق به تحقیق و بررسی بیشتری می‌نماید.

---

1. Diogene laerce (قرن سوم بعد از میلاد می‌زیسته است)

مثال افلاطونی: امر کلی در وهله اول بسیار مبهم و نامشخص به نظر می‌رسد؛ آن به عینه تعیّن خارجی ندارد و با اینکه فراتر از حواس قرار می‌گیرد، اما گویی ذاتاً به خودی خود به سوی نوعی تعیّن نهایی سوق دارد. این امر کلی را افلاطون «ایدوس[1] » می‌نامند که در فارسی آن را به «مثال»، «معنی» یا «دیدار» می‌توان ترجمه کرد به نظر می‌رسد این امر کلی در سنت افلاطونی با «جنس[2]» و «نوع[3]» می‌تواند قرابتی داشته باشد. در هر صورت آن را نباید صرفاً یک امر متعالی و به نحو خارجی کاملاً دور از دسترس دانست. می‌توان به لحاظی خیر، حقیقت و زیبایی را فی‌نفسه جنس تلقی کرد. در فاهمه ما، این تصور وجود دارد که جنس به نحوی وسیله و ضابطه‌ای برای تسهیل شناخت کلی در امور خارجی است؛ آن، وسیله مشترکی برای بیان گروهی از امور براساس یک مفهوم مشترک است؛ برای مثال مفهوم حیوان «جنس» است و دلالت بر حیات و حرکت دارد.

از این رهگذر عنصر جوهری حیوان بیان می‌شود و بدون آن، دیگر از ماهیت حیوان نمی‌توان سخن گفت. البته افلاطون به این مقدار اکتفاء نکرده و سعی او بر این بوده است که به‌صورتی نشان دهد در سلسله مراتب شناخت از حدّ محسوس و مفهوم ذهنی می‌توان فراتر رفت و از این لحاظ اهمیت «مُثُل» محرز دانسته می‌شود. به عقیده افلاطون، حس بی واسطه عمل می‌کند و تنها ظواهر را نشان می‌دهد؛ به لحاظ حسّی چیزی را نمی‌توان حقیقی دانست، زیرا در حدّ حس همه چیز در تغییر و تغیّر است و افزون بر این هر چیزی به‌وسیلهٔ چیزی غیر از خود تعیّن پیدا می‌کند و هیچ چیز قائم به خود نیست؛ این نکته برای افلاطون اهمیت زیادی دارد و اغلب از آن سخن می‌گوید. به عقیده او، امر حسّی یعنی امر متناهی و محدود که تنها در رابطه با چیز دیگر مشخص می‌شود و صرفاً جنبه نسبی دارد و از این لحاظ با اینکه به ادراک درمی‌آید، باز به معنای عمیق کلمه، عینیّت نمی‌تواند داشته باشد. امر محسوس به خودی خود فاقد حقیقت است؛ آن به عنوان موجود[4] با خود تضاد دارد، تضادی که در شناخت لاینحل باقی می‌ماند، یعنی گویی اگر چه آن را

---

1. Eidos
2 . Genre
3 . Espèce
4. Etant

«نیست» نمی‌توان دانست، اما به‌هرحال امری غیر از خود آن، بر آن تسلط دارد. دیالکتیک افلاطون در جهت مخالف با این نوع محدودیت به حرکت درمی‌آید. هدف اصلی دیالکتیک افلاطونی ایجاد اِشکال در ادراکات محدود انسان و در جهت امکان فراروی از آنها را نوید می‌دهد و اگر هم اعتبار آن مسلم دانسته شود، باز آن مظهری از امکان فراروی ذهن انسان از محدودیت‌های رایج فاهمه است. در بسیاری از محاورات افلاطون همین هدف دنبال می‌شود و از این لحاظ خواه ناخواه دیالکتیک یک محتوای کاملاً اثباتی پیدا می‌کند. این محتوا اغلب نه تنها در جهت تأیید فضیلت و علم فعال است بلکه در ضمن کوشش دارد تا نشان دهد که فضیلت و علم واحد و با هم در ارتباطاند. دیالکتیک در این مقیاس فقط روش نیست بلکه همان هدف و نتیجه است. با ادغام کردن امر جزئی در امر کلی، محدودیت آن نشان داده می‌شود، یعنی جنبهٔ منفی در بطن آن حضور پیدا می‌کند و در نتیجه مشخص می‌شود که آن به‌گونه‌ای به سمت متضاد خود سوق دارد، یعنی اگر محدودیت عین ذات آن است، باز همین متضمن نوعی فراروی از خود است، یعنی آن به‌هیچ‌وجه خودکفا نمی‌تواند باشد. این دیالکتیک در واقع حرکت تفکر را نشان می‌دهد. این جنبه در شعوری که به تفکر می‌پردازد ضرورت پیدا می‌کند، زیرا شعور براساس این فرایند، سعی دارد جنبهٔ کلی را جزئی نشان دهد و به نحوی رابطه‌ای میان فی نفسه و لِنفسه برقرار سازد. البته آن دیالکتیکی را که احتمالاً می‌خواهد امر جزئی را منحل کند و در مقابل آن امر کلی را قرار دهد، دیگر نمی‌توان دیالکتیک حقیقی دانست، زیرا آن، هنوز در جهت حرکت مشخص خود قرار نگرفته است. شاید بتوان گفت این نوع دیالکتیک نزد افلاطون با سوفسطاییان مشترک است. هر دو به سبک خود از امر جزئی فراتر می‌روند و بر خلاف نظر اصلی هگل قادر نمی‌شوند در تمام مراحل، فی نفسه و لنفسه را یکجا لحاظ کنند و جنبه اثباتی آن را به دست آورند.

دیالکتیک نظری و جدل سوفسطایی: در دیالکتیک نوع دیگر این‌گونه عمل می‌شود که گویی امر کلی در حرکت درونی خود به ابهام اصلی امر جزئی پی برده و با حذف تضاد میان متقابلین نوعی جنبه ایجابی به دست آورده است. ولی این نوع دیالکتیک صرفاً حالت نظری پیدا می‌کند؛ در آن وحدت متقابلین، بعد از آنکه حذف شده‌اند، نشان داده می‌شود. ولی باز باید دانست که دیالکتیک افلاطونی فاقد اشکال نیست و انتقادهای

به جایی می‌توان برآن وارد آورد، اما مشکل اصلی او بیشتر براین اساس است که او نتوانسته اختلاف متقابلین را به درستی مبرهن سازد.

آنچه در مورد دیالکتیک نظری نزد افلاطون جالب توجه می‌نماید، حفظ نوعی روحیه ثابت بی‌طرف و انعطاف‌ناپذیر است که به خوبی صلابت کار او را آشکار می‌سازد. اگر در ساختار اصلی هریک از محاورات افلاطونی دقت کنیم،متوجه می‌شویم که بحث با مقدمات بسیار خوبی آغاز می‌شود؛ صحنه‌ای که برای هریک از بحث‌ها انتخاب و توصیف شده بسیار حساب شده و خوش‌آیند است و از همان ابتدا معمولاً نوعی عامل هیجان‌آور ـ خاصّه برای جوانان ـ دیده می‌شود که ایشان را به شناخت بحث شایق می‌کند. برای مثال در فیدون، ما به نحوی با مسئلهٔ مرگ روبه‌رو می‌شویم ـ مرگ سقراط ـ گویی در مورد آن نظر شخصی ما می‌تواند مؤثر باشد و در هر صورت طیفی از افکار در این زمینه مورد بحث قرار می‌گیرد. در قرن هجدهم مندلسن به صورت جدید خاصی محاوره فیدون را تحلیل کرده و آن را به لحاظی نزدیک به ما بعدالطبیعه ولف دانسته است.[۱] البته اول و آخر محاوره فیدون بسیار هیجان‌آور است و قسمت میانی آن صرفاً دیالکتیکی است. درکل هگل اعتقاد دارد که انحای بسیار مختلف و در واقع غیرمتجانس برای خواندن محاورات وجود دارد اما در مورد بحث‌های صرفاً فلسفی این محاورات هم‌چون خود افلاطون، باید بسیار سختگیر و انعطاف‌ناپذیر بود. اگر تنها به لحاظ نظری این محاورات را بخوانیم، دیگر جنبهٔ بسیار زیبای ادبی آن را از دست خواهیم داد. اگر صرفاً به هیجاناتی که از خواندن محاورات در ما ایجاد می‌شود، اکتفاء کنیم جنبه‌های اصلی بحث را بی‌مورد خواهیم یافت. وضع ما مشابه آن جوانی خواهد بود که در انجیل آورده شده است: او از مسیح می‌پرسد که چگونه می‌تواند کاملاً پیرو او باشد؛ مسیح جواب می‌دهد مال و منال خود را بفروش. در این جواب نکته‌ای است که آن جوان انتظارش را نداشته است.

ردیه نظریه های پروتوغوراس و ایلیائیان: البته می‌توان به انحای مختلف کاربرد دیالکتیک، نزد افلاطون قائل شد، اما نباید فراموش کرد که او همچنین از نوع خاصی از دیالکتیک استفاده کرده که آن را صرفاً در مقابل مخالفان و بالاخص علیه

---

۱ . دربارهٔ این موضوع ر.ک. به مجتهدی: افکار کانت (صفحه ۱۳۱) ـ مشخصات کتاب در منابع آخر این بخش آورده شده است.

سوفسطاییان به کار می‌برد. در محاورهٔ پروتوغوراس، ادعا شده که هیچ چیزی نیست که فی‌نفسه و یا حتی لِنفسه تلخ و شیرین و یا بزرگ و کوچک یا حتی تنها عینی باشد؛ مشخصات هیچ چیزی واقعاً ثابت نیست. افلاطون عقیده دارد که به دست آوردن چنین تصوری از امور متعیّن موجود مشکل نیست، ولی الزاماً نباید تصور کرد که این‌کار تحسین برانگیز باشد و می‌توان از آن مسرور شد، زیرا چنین تصوری کاملاً خطا است. دیالکتیکی که تعیّن خاصی را حذف می‌کند تا به تعیّن نوع دیگر قوام دهد، نادرست است. ثابت کردن اینکه صفاتی چون بزرگ و کوچک به سهولت می‌توانند جابه‌جا شوند یا هر تفکری می‌تواند مانند تفکر غیر خود باشد، هوشمندانه نیست.

افلاطون همچنین علیه احتجاجات ایلیائیان سخن گفته است؛ دیالکتیک آنها نیز به نظر او از نوع سوفسطایی است:«وجود وجود دارد» و «لاوجود وجود ندارد»، این گفته‌ها صرفاً منفی است و افلاطون از این لحاظ انتقاداتی را بر آنها وارد می‌داند زیرا آنها تفاوت عمیق میان حقیقت و خطا را انکار کرده‌اند. با قبول اینکه هیچ گفته‌ای خطا نیست، مثل این است که قبول کنیم که هر گفته‌ای حقیقت دارد. برای سوفسطایی هر غایت و هدفی از این لحاظ که به «من» تعلق دارد،معصوم و محق دانسته می‌شود که البّته به نظر افلاطون چنین تصوری، رذیلت محض است. دیالکتیک افلاطون به‌هرحال می‌خواهد خود را به‌تمامه از هرگونه جدل نوع سوفسطایی جدا و متمایز سازد.

دیالکتیک مورد نظر افلاطون ـ وحدت متقابلین: افلاطون با تبعیت از سقراط در مقابل سوفسطاییان، مُثُل خیر، حقیقت و زیبایی را به نحو کلی اعم از فی‌نفسه و لِنفسه، حقایقی از نوع قائم به ذات می‌داند. اسطوره‌هایی که در این زمینه قبلاً بیان کردیم، براساس همین هدف شکل گرفته‌اند. این اعتقاد در مورد ثبات و استقلال مُثُل، به خودی خود با نوع خاصی از دیالکتیک مطابقت می‌کند که در نظام فکری افلاطون اهمیت بنیادی دارد. در ادراکات تجربی می‌توان از مشخصات متقابلی سخن گفت، اما به‌هرترتیب حتی در این موارد خیر، حقیقت و زیبایی را باید به خودی خود مورد توجه قرار داد، بدون توجه به مشخصات جزئیات تجربی که در هر صورت ثباتی برای آنها قابل تصور نیست و آنها تماماً نسبی‌اند. نفسی که خواه ناخواه با عالم مادی صیرورت پذیر درگیر است تنها با عنایت به خداوند می‌تواند از رویت یک شیء زیبا به معنای عمیق کلمه لذت ببرد، اما امر

حقیقی بیشتر همان فضیلت است و عدالت و زیبایی در آن فی نفسه وجود دارند و اصلاً به‌همین دلیل است که آن، حقیقت دانسته می‌شود. افلاطون در این موارد باز از دیالکتیک به انحای مختلف استفاده کرده است. بالاترین درجه کاربرد آن نزد او، همان قائل شدن به وحدت وجود ولاوجود است. افلاطون به خوبی نشان می‌دهد که وحدت غیر از کثرت است و منظور او از این وحدت، کاملاً غیر از آن است که نزد سوفسطاییان نیز دیده می‌شود. افلاطون توضیح می‌دهد که آنچه «غیر[1]» است معمولاً منفی و سلبی است و «همان[2]» آن چیزی دانسته می‌شود که با خود وحدت دارد؛ «غیر» چیزی است که با خود وحدت ندارد. اینها جنبه‌های متفاوتی نیستند، بلکه وحدتی هستند که در یک نظرگاه قرار دارند. این تعیّن اصلی دیالکتیک خاصّ افلاطون است یعنی وحدتی که در متقابلین می‌توان یافت.

از طرف دیگر از آنجا که تصور خداوند دلالت به نامتناهی دارد، توجه به امر زیبا مستلزم ارتقای شعور به نوعی روحانیت است. البّته هر تعینی همچنین در مورد امر زیبا، با محدودیت همراه است و به‌همین دلیل در زیبایی نوعی حالت نامتناهی پیدا می‌شود. درکل این مشخصه نشان می‌دهد که واحد در غیر خود با خود وحدت پیدا می‌کند. میان واحد و کثیر در عین تقابل، نوعی وحدت می‌توان تشخیص داد، زیرا واحد را هرگونه تصور کنیم از اجزاء کثیری تشکیل شده است و به لحاظ انضمامی به‌گونه‌ای دیگر غیرقابل تصور است. در این نوع دیالکتیک هر یک از جنبه‌ها به آن دیگری ارجاع می‌دهد. با این‌حال به نظر هگل، افلاطون در تمام محاورات موفق نشده است روش دیالکتیکی خود را در تمام موارد به نحو احسن به اجرا بگذارد؛ البّته به عقیده او، دو محاوره یعنی فیلیبوس و پارمنیدس از این لحاظ مستثنی هستند و واقعاً شاهکار محسوب می‌شوند. با وجود تفاوت‌هایی که در محاورات مختلف افلاطون دیده می‌شود، نباید تصور کرد که به این دلیل می‌توان از دو

---

1 . L'autre

2. Le même

افلاطون صحبت به میان آورد، برای مثال یکی که جنبه باطنی[1] دارد و آن دیگری جنبه خارجی[2] افکار او را نمایان می‌کند. درحالی‌که افلاطون واحد و یگانه است.

مقولات نظری نامتناهی و نامتناهی در محاوره فیلیبوس: در محاوره فیلیبوس در ابتدا در مورد لذت[3] بحث شده و آن امری نامتناهی دانسته شده است. عملاً امر نامتناهی به‌صورت فی نفسه نامتعیّن و نامشخص است؛ البّته می‌توانیم آن را به انحای متفاوت تعریف کنیم ولی در آن صورت، آن حالت جزئی و فردی پیدا خواهد کرد. در مورد لذایذ ما ناگزیر در ابتداء تنها آن لذایذی را در می‌یابیم که بی‌واسطه به حس در می‌آیند اما بر این اساس نمی‌توان آنها را واقعاً مشخص کرد. تنها معنی و مثال اعلا می‌تواند به نحو واقعی آنها را نمایان سازد. برای‌مثال اگر بگوییم نامتناهی همان نامتناهی است، در واقع هنوز چیزی را مشخص نکرده‌ایم، به‌همین سبب، افلاطون در محاوره فیلیبوس به منظور پیدا کردن راهی برای مشخص کردن این جنبه، آن را نامساوی با خود بلکه در تقابل با عامل محدود کننده آن، یعنی امر متناهی مورد بحث قرار داده است. درباره لذت به نظر نمی‌رسد که از طریق شناخت طبیعی بتوان نامتناهی را مشخص کرد. هر امر حسی ناگزیر جزئی و متناهی است و در امر نامتناهی به ناچار یک جنبه مابعدالطبیعی دیده می‌شود به‌همین دلیل افلاطون اگر مثلاً لذت را با حکمت مقایسه می‌کند، می‌خواهد متناهی و نامتناهی را مورد بحث قرار دهد؛ او آنها را براساس تقابلی که دارند عنوان می‌کند. آنگاه نامتناهی به عنوان یک امر نامشخص و نامتعیّن مطرح می‌شود، یعنی امری که قادر است به‌صورت مستمر افزایش یا کاهش یابد، شدید یا خفیف شود، سرد یا گرم یا خشک یا تر باشد. برعکس، امر متناهی حدّ و مرز دارد و به خودی خود محدود است و در چارچوب نسبت[4] و مقیاس قرار می‌گیرد. امر متناهی برای تحقیق نیازمند ماده است، ولی نامتناهی گویی بدون صورت و بدون تشکل باقی می‌ماند. بعد البّته به شکرانه وحدت آن دو، سلامت و حرارت، سردی و خشکی و رطوبت به وجود می‌آیند. هماهنگی موسیقی نیز

---

1. Esotérique
2. Exotérique
3. Plaisir
4. Proportion

کاملاً چنین است، یعنی از تنظیم به اندازهٔ صداهای بالا و بم به وجود می‌آید و یا شدت حرکت سریع و یا بطی و آرام اصوات تشکل پیدا می‌کند و زیبا و موزون به نظر می‌رسد. لطف[1] در هنر و حتی در رفتار، نتیجه تناسب اندازه امور متضاد است، به‌هرحال سلامت و زیبایی نیز مستلزم نوعی تعادل و تناسب است. در هر آنچه به این‌صورت در مرتبه سوم تولید می‌شود و به دست می آید، ناگزیر یک عامل دیگر نیز موثر بوده است و آن را باید علت نامید. به این ترتیب در کلّ امور، ما با چهار عامل مسلم سر و کار داریم: اول امر نامتناهی نامشخص، در مرتبه دوم امر متناهی متعیّن که نوعی مقیاس و اندازه است و براساس نوعی حکمت تحقق پیدا کرده است؛ سوم، عامل امتزاج آن دو یعنی آنچه بالفعل تولید شده است؛ عامل چهارم همان علت این امتزاج است که عملاً موجب وحدت امور متفاوت می‌شود. به نظر افلاطون این علت اصلی که در واقع در کل آنچه گفتیم جنبه زیربنایی پیدا می‌کند، همان «نوس[2]» عقل است که حاکم بر کلّ جهان است و زیبایی جهان نتیجهٔ آن محسوب می‌شود.

پارمنیدس یا دیالکتیک به عنوان حرکت محض و الهیات نظری: هگل محاوره پارمنیدس را مشهورترین اثر افلاطون در دیالکتیک می‌داند و آن را شاهکاری مسلم به حساب می‌آورد. در این محاوره، پارمنیدس و شاگرد او زنون در آتن با سقراط جوان ملاقات می‌کنند و موضوع اصلی بحث آنها «دیالکتیک» است که مشخصات آن را از زبان پارمنیدس و زنون می‌توان شنید؛ آنها سعی دارند ماهیت آن را به نحوی آشکار کنند. پارمنیدس از اینکه سقراط جوان با ارسطو (منظور شخصی غیر از ارسطو فیلسوف است) مشغول مباحثه است و می‌خواهد اهمیّت زیبایی، حقیقت، خیر و غیره را تعین کند، او را مورد تحسین قرار می‌دهد. او همچنین به سقراط توصیه می‌کند که بهتر است از همان دورهٔ جوانی در شناخت این نوع مباحث اهتمام ورزد و در مسائلی غور و تفحص کند، که به ظاهر بی‌مصرف می‌نمایند و عامه مردم آنها را جز لفاظی از نوع مابعدالطبیعی، چیز دیگری نمی‌دانند. امّا بدون بررسی این نوع مسائل، هیچ‌گاه نمی‌توان با حقایق بنیادی آشنا شد. او همچنین اضافه می‌کند که از سابق توجه داشته است که به تصور بسیاری از

---

1. Grâce
2. Nus

افراد، حقایق را به مدد تأمل و تفکر نمی‌توان دریافت، زیرا در تأمل، فکر وجود دارد و در نتیجه از طریق آن چیزی که فی‌نفسه است، عملاً مبدل به نوعی بازنمایی ذهنی می‌شود که تنها می‌تواند به یک باور سطحی منجر شود. سقراط خطاب به پارمنیدس می‌گوید: «هرگاه به این ترتیب دربارهٔ دو امر مساوی[1] و یا نامساوی[2] و یا دربارهٔ دیگر تعیّنات فکری از این قبیل دقت کرده‌ام، به نظرم رسیده که بررسی اصلی را انجام نداده‌ام.» پارمنیدس جواب می‌دهد:« اگر چنین تعیّناتی را مورد دقت قرار می‌دهی، باید اول تنها آنچه را که از آنها ناشی می‌شود در نظر بگیری، یعنی فقط تشابه[3] و یا تساوی[4] را، ولی بعد باید ضد آنها را نیز به تصور در آوری؛ برای مثال در مورد امر کثیر[5] که وجود دارد، باید توجه کنی که چه چیزی نسبت به آن می‌تواند مطرح شود و همچنین چه چیزی ضد آن دانسته می‌شود، یعنی باید همچنین امر واحد[6] نیز در نظر گرفته شود. به این ترتیب، آن، نسبت به خود،حالت معکوس پیدا خواهد کرد و به نحوی امر کثیر در امر واحد انعکاس می‌یابد، با اینکه آن در اصل به صورت تعینی لحاظ شده که می‌بایستی لحاظ شود.این جنبهٔ تفکر بسیار شگفت‌آور است، زیرا همین حالت در مورد واحد نیز ـ وقتی که آن نسبت به کثیر سنجیده می‌شود ـ کاملاً صادق و محرز است.» در واقع بیشتر همین مطالب‌اند که باید مورد بررسی قرار گیرند. همچنین باید دانست که کثیر آن چیزی نیست که تنها نسبت به واحد و یا نسبت به خود سنجیده می‌شود، بلکه آن دو به نوبه خود براساس نسبتی که با هم دارند شناخته می‌شوند. همین ملاحظات را در مورد وحدت و عدم وحدت هم می‌توان صادق دانست و همچنین در مورد سکون و حرکت، تولد و مرگ، حتی در مورد وجود و لاوجود. آنها تنها براساس رابطه‌ای که با یکدیگر دارند، می‌توانند آنطور لحاظ شوند که واقعاً هستند. با تأمل در نسبت میان آنها، این مسائل را بهتر می‌توان شناسایی کرد. البّته این بررسی صرفاً جنبهٔ خارجی نخواهد داشت بلکه آن نوع بررسی خواهد بود که به لحاظ

---

1. Egal
2. Inégal
3. Similitude
4. Egalité
5. Le multiple
6. L' un

تعیّن انضمامی امور ارزش پیدا می‌کند، اموری که همچنین تفکرات محضی هستند و محتوا نیز دارند. منظور حرکت محض تفکرات است؛ تحول آنها را هم در خود آنها و هم در غیر آنها باید در نظر گرفت تا از این رهگذر وحدت هر یک از آنها به‌گونهٔ حقیقی موجه شود.

نتیجه‌منفی محاوره پارمنیدس و پایان ناپذیری دیالکتیک افلاطونی:

نتیجه کلی دیالکتیک در محاوره پارمنیدس این است که «وحدت هم هست و هم نیست» همان‌طور که در تصورات دیگر از قبیل سکون و حرکت، تولد و مرگ و غیره نیز چنین است،آن هم چه به لحاظ خود آنها و چه به لحاظ ارتباطی که با غیرخود دارند». این نتیجه چه‌واحد باشد، چه واحد نباشد می‌تواند بسیار عجیب به نظر برسد. ادراکات عادی به‌هرحال مانع از این می‌شود که ما اینها را به عنوان «معانی» و مُثُل تلقی کنیم و به‌هرحال مطالب بسیار انتزاعی به نظر می‌رسند، خاصه که این گفته‌ها را باید در مورد واحد و کثیر، وجود و لاوجود، سکون و حرکت و بقیه دیگر نیز صادق بدانیم. ولی افلاطون تمام این امور کلی را به عنوان «معانی» لحاظ کرده است و در دیالکتیک او این جنبه‌ها در عین مغایرت، با هم وحدت دارند و از این رهگذر مؤلفه‌های حقیقی آنها را می‌توان به دست آورد.

مفهوم «صیرورت» در زمینه این بحث، مثال خوبی می‌تواند باشد؛ در صیرورت وجود ولاوجود هر دو دیده می‌شوند و جنبه واقعی آنها نیز همان صیرورت است. صیرورت، وحدت آن دو را نیز تأمین می‌کند، آن هم از این لحاظ که آنها از هم جدا ناپذیراند و در عین حال با هم متفاوت‌اند، زیرا به‌هرصورت وجود، صیرورت نیست، لاوجود هم صیرورت نیست. این نتیجه می‌تواند به نظر ما صرفاً منفی بیاید، خاصّه از آن حیث که آن واقعاً تصدیق اولّی[1] نیست و همچنین نفیِ نفی هم نیست. نتیجه محاوره پارمنیدس احتمالاً ذهن را راضی نمی‌کند؛ با این‌حال نوافلاطونیان از جمله ابرقلس این مطالب را به عنوان خداشناسی حقیقی در نظر گرفته‌اند و برای ورود به بحث‌هایی در الهیات به معنای خاص از آنها استفاده‌های زیادی کرده‌اند، زیرا ذات الهی همان مثال واحد به نحو مطلق است، چه به لحاظ شعور مبتنی بر حس و چه به لحاظ شعور مبتنی بر ذهن و تفکر. زیرا «مثال» همان است که به خود فکر می‌کند و دیالکتیک نیز جز فعالیّت تفکری که خود را وضع

1. Prius (لاتینی)

می‌کند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. نوافلاطونیان این مطالب را به عنوان مابعدالطبیعه تلقی می‌کنند و در آنها عناصر نوعی علم بنیادی را به تصور درمی‌آورند که در مورد گسترش اسرار ذات الهی، حرف اول را می‌زند.

دیالکتیک افلاطونی را نباید به‌صورت کامل تمام شده تلقی کرد؛ برعکس باید نشان داد که وقتی واحد وضع می‌شود، محتوای آن تکثر را هم نشان می‌دهد و یا به سخن دیگر تعین وحدت، همان کثرت است. البته نمی‌توان گفت که این نحوهٔ خاص در حرکت دیالکتیکی افلاطون وجود داشته است، بلکه گاهی ملاحظاتی دیده می‌شود که بیشتر جنبهٔ خارجی دارند و در دیالکتیک تأثیر می‌گذارند، برای مثال پارمنیدس عنوان می‌کند که «واحد» هست و از آن نتیجه می‌گیرد که واحد معادل «هست و نیست» است و در ادامه «واحد» و «هست» بودن متفاوت تلقی می‌شوند. در عبارت «واحد هست» اِشکال دیده می‌شود. بهتر می‌بود گفته شود که کثیر نیز با واحد است یعنی با واحد، کثیر نیز به بیان درمی‌آید. این دیالکتیک مطمئناً صحیح است، اما کاملاً محض و یک دست نیست، زیرا آن با دو امر شروع می‌شود، نه با یک امر.

فلسفهٔ طبیعت: مشخصات اصلی فلسفهٔ طبیعت افلاطون در محاوره طیمائوس آورده شده است، ولی هگل در این مورد وارد جزئیات نمی‌شود و به نظر می‌رسد که اهمیّت زیادی نیز برای این محاوره قائل نیست. به عقیدهٔ او این محاوره به منظور بیان افکار فیثاغوریان تنظیم شده است، با اینکه گروهی آن را صرفاً تلخیصی از یک رساله فیثاغورسی دانسته‌اند.

خیرخداوند و مسئله خلقت جهان = در محاوره طیمائوس اشاره به صیرورت جهان شده و افلاطون خواسته است بحث خود را کاملاً از ابتداء یعنی از پیدایش آن شروع کند. به نظر او خداوند عاری از هر نوع حسد است و بخل و امساک در او قابل تصور نیست. در آن عصر بیان این اندیشه بسیار بکر و زیبا بوده است، زیرا برخلاف نظر افلاطون یونانیان دورهٔ باستان به «نمزیس[1]» و «دیکه[2]» یعنی سرنوشت و اقبال قائل بوده‌اند و حسد و انتقام جویی را از مختصات اصلی خدایان می‌دانسته‌اند؛ به نظر آنها،

---

1. Némésis
2 . Dike

خدایان هیچ چیز عالی و در خور تحسین را نزد انسان‌ها تحمل نمی‌کنند و آنها را با مشقات و بدبختی‌های غیر ضروری روبه‌رو می‌سازند. در بیان ساده «نمزیس» هیچ جنبهٔ اخلاقی دیده نمی‌شود و گویی همیشه نوعی تنبیه و انتقام جویی متوجه انسانی است که از حدّ خود تجاوز می‌کند، حتی اگر کاملاً لیاقت این ارتقاء و نیکبختی را داشته باشد. هگل در این زمینه توضیح می‌دهد که در عصر ما به سهولت از خدای پنهان صحبت می‌کنند، به‌گونه‌ای که ما نمی‌توانیم صفات او را به نحو مستقیم بشناسیم، ولی خداوند را هیچ‌گاه حسود نمی‌دانند. البته هر چند که افلاطون بحث خود را از خداوند آغاز می‌کند ولی بیشتر او را نظم‌دهنده می‌داند، زیرا به عقیده او ماده قبل از آنکه «دمیورژ[1]» یعنی صانع به تنظیم آن بپردازد، مستقلاً وجود داشته است. افلاطون همچنین بیان می‌کند که امور حسی و غیر عقلانی نمی‌توانسته‌اند از امور معقول زیباتر باشند و به‌همین سبب خداوند عقل را در نفس قرار داده و آن را نیز با جسم مرتبط ساخته است تا در اثر هماهنگی آنها، جهان مبدل به یک موجود متحرک و عقلانی شود.

نسبت‌های ریاضی و نظریه قیاس[2] در مورد خداوند: افلاطون دربارهٔ ماهیت جسم نیز مطالبی می‌گوید، زیرا به‌هرطریق برای اینکه نفس بتواند فعال و منشأ اثر باشد باید به‌صورتی با جسم ارتباط نزدیک داشته باشد تا بتواند امور را لمس و رؤیت بکند، اما بدون عنصر آتش هیچ چیز را نمی‌توان دید و بدون عنصر خاک و اشیاء جامد هیچ چیز را نمی‌توان لمس کرد، ولی این دو نیز بدون یک عامل سوم که آنها را الزاماً با یکدیگر جمع می‌کند، نمی‌توانند وجود داشته باشند. آن عامل سوم، زیباترین امری است که وحدت متعالی به خود و به‌هرآنچه آنها را با هم متحد می‌کند، می‌دهد. آن نوعی تمثیل و مماثله[3] است که به عنوان یک رابطه مستمر و زیبا برقرار می‌شود. ولی تمثیل و مماثله وقتی تحقق دارد که حداقل سه عدد یا سه جرم[4] یا سه نیرو[5] در کار باشد تا آنچه حد وسط دانسته می‌شود بتواند به حدّ اول بازگردد، همان‌طور که حد سوم بـه خـود آن بـرمی‌گردد.

---

1. Démiurge
2. Syllogisme
3. Analogie
4. Masse
5. Force

خواه ناخواه باید قضیه الف به ب و ب به ج منتج شود که البته در نتیجه، دیگر حد وسط می‌افتد، به نحوی که گویی حد وسط مبدل به حدّ اول شده و برخلاف آن، دو حد دیگر جای آن را گرفته‌اند[1]. به نظر می‌رسد که هر سه آنها یک چیز واحد شده‌اند. در اینجا شکل مشهور قیاس را در منطق می‌توان دید. این قیاس همان صورتی را دارد که در منطق متداول دیده می‌شود اما به عنوان عامل عقلی، اختلاف‌ها جنبه انتهایی دارند و وحدت صرفاً آن چیزی است که آنها را با هم متحد می‌کند.

از نظر هگل، عقلانیت به‌صورت تام در قیاس تضمن دارد و نمی‌توان آن را به سهولت انتقاد کرد و یا درمقام یک صورت عالی ذهنی، آن را معتبر ندانست. البته قیاس را در حدّ فاهمه می‌توان کنار گذاشت، حد وسط فاقد آن معنائی است که در اینجا مطرح می‌شود، یعنی در آن فصل ممیزه امور مستقل هستند و به عنوان مشخصات کاملاً معیّن و متفاوت در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. چنین چیزی نزد افلاطون مطرح نبوده و او بیشتر سعی داشته است در مجموعهٔ استدلال‌های خود صورت اصلی قیاس را بیابد. حدّهای دیگر مستقل نیستند نه نسبت به خود و نه نسبت به حدوسط. حدّ وسط گویی صرفاً در دو نقطهٔ انتهایی قرار گرفته و آن دو حدّ دیگر را محصور کرده و در واقع آنها را باید بیشتر حدّ وسط تلقی کرد و تنها به این ترتیب است که وحدت ضرورتاً تشکل می‌یابد. در قیاس مبتنی بر فاهمه برعکس است، یعنی وحدت تنها وحدت اشیایی است که کاملاً از یکدیگر متفاوت‌اند. در قیاس مبتنی بر عقل که در اینجا بیشتر مورد نظر هگل است، هر موضوعی تنها از طریق غیر خود با آن ارتباط پیدا می‌کند. این امر موقعی پدید می‌آید که دو انتها به هم رسیده و یکی مربوط به دیگری شده باشد، آن هم به عنوان وحدت با خود. از این نوع قیاس می‌توان استفاده کرد و نشان داد که خداوند خود را در واقعیت عالم تحقق بخشیده، آن هم به عنوان «غیرخود» که در عین حال کاملاً با خود وحدت دارد. به این ترتیب آن را در درجه اول صرفاً باید روح متعالی دانست. فعل خداوندی به لحاظی بی واسطه است، زیرا خداوند صرفاً به خود ارجاع می‌دهد. از طرف دیگر نباید فراموش کرد که از نظر هگل

---

۱. در سنت ما در این مورد گفته می‌شود که حد وسط علت تألیف قیاس و سازنده دو حدّ باقی به یکدیگر است.

این مطالب صرفاً تفکرات محض‌اند و از این رهگذر تنها می‌توان تعینات تفکر را به تصور در آورد نه چیز دیگر را.

البته افلاطون ادامه داده است که در این میدان مرئی و قابل رؤیت، خاک به عنوان یک امر جامد و آتش به عنوان یک امر متحرک در دو انتها، تصور می‌شوند و امر جامد نیازمند دو حدّ وسط دیگر نیز هست، زیرا آن افزون بر عرض، عمق هم دارد و به‌همین سبب خداوند میان خاک و آتش، عناصر دیگری نیز چون هوا و آب را نیز قرار داده است. هوا به سوی آتش گرایش دارد و آب به‌سوی زمین سرازیر می‌شود و به این ترتیب ما حدّ وسط را به نحوی تقسیم شده می‌بینیم و عدد چهار در این امر مورد نظر قرار می‌گیرد؛ در طبیعت، عدد یک، عدد بنیادی و مهمّی است و به‌همین سبب آنچه در قیاس عقلی سه‌گانه است، در طبیعت مبدل به امر چهارگانه می‌شود، در صورتی که قطعاً در تفکر، آن واحد به نحوی بی‌واسطه باقی می‌ماند، ولی طبیعت حالت دیگری پیدا می‌کند. به‌هرطریق، حد وسط به عنوان متقابل، حالت دوگانه دارد. خداوند واحد است و در مرتبهٔ دوم واسطه[1] است که همان اِبن می‌باشد و در حدّ سوم، روح قرار می‌گیرد. در این مورد حدّ وسط، بسیط است اما در طبیعت به سبب اینکه چیزی به عنوان متقابل آن وجود داشته باشد، آن جنبه دو گانه پیدا کرده است و باید خود نیز دوگانه شود. آنگاه اگر ما به شمارش بپردازیم، با چهار مرتبه مواجه خواهیم شد. با تأمل در مورد خداوند، ما این موارد را می‌توانیم در نظر بگیریم. ولی حال اگر همین اصول را در مورد جهان اِعمال کنیم، به عنوان حدّ وسط با طبیعت و همچنین با روح زنده سروکار خواهیم داشت. بازگشت از طبیعت ، همان بازگشت به روح است. این جریان زنده برای وضع عمل تفکیک کننده و تفکیک شده، به‌گونه‌ای که آنها با خود برابر باشند، همان خدای زنده است. افلاطون در ادامه می‌گوید که «این وحدت، جهان را مرئی و ملموس می‌سازد؛ از این لحاظ عناصر به تمامه یکجا به آن داده می‌شوند، بدون اینکه از اجزایی تشکیل شده باشند. آن، کامل است، نه پیر می‌شود و نه بیمار می‌گردد، زیرا سن و بیماری تنها از عناصر خارجی که فاقد مقیاس متناسب‌اند ناشی می‌شود. اما چنین امری در این مورد نمی‌تواند رخ دهد، زیرا که آن خود همهٔ این

---

1 . Médiateur

مشخصات را به تنهایی دارد. جهان به کامل‌ترین صورت یعنی به صورت گلوله‌ای[1] کروی است. بیماری و پیری از آنجا ناشی می‌شود که چنین عناصری از خارج بر جسم اثر گذارند؛ محدودیت هم از آنجا به وجود می‌آید که به‌هرحال برای هر چیزی یک جنبه خارجی وجود دارد».

در مورد مثال نیز باید گفت تعیّنات خاص و امور محدود کننده که موجب تفاوت‌ها می‌شوند و غیریت را به وجود می‌آورند، قابل تشخیص‌اند، ولی در عین حال برای همه آنها راه حلّ پیدا می‌شود، زیرا همه آنها منطوی در واحداند. به این ترتیب این مشخصه به آن نحوی است که محدودیت تنها موقعی پدید می‌آید که در عین حال قابل حذف باشد؛ یعنی محدودیت (متناهی) به این ترتیب به معنائی همان نامحدودیت (نامتناهی) است و این به خودی خود اندیشهٔ بسیار بزرگی است.

نفس جهان و قدرت صورت عقلانی: خداوند جهان را به‌صورتی متناسب متحرک کرده است، نوعی حرکت مدور در جهان دیده می‌شود که خود نیز شامل شش حرکت دیگر است. خداوند خود از حرکتی که موجّب شده است متمایز است و کار آن را به موجودات تابع و فرودست سپرده است؛ خواست او بر این بوده که جهان را به شکل خود سازد و به‌همین سبب به جهان نفس داده و آن را در مرکز کلّ امور قرار داده است؛ نفس در کلّ جهان بسط پیدا کرده و کلّ آن را پوشانده است. جهان یک تمامیّت است و در همه جا مأمورانی گماشته شده‌اند که نسبت به خود، آگاهی و رضایت دارند و بی‌نیاز از یکدیگراند. حدّ وسط در اینجا نوعی عنصر حقیقی است.

از نظر هگل اگر قرار می‌بود که افلاطون بحث خود را اول از ماده شروع کند، این توهم پیش می‌آمد که او ماده را مستقل می‌داند، حال اینکه در نظام فکری او آنچه فی نفسه ولِنفسه است همان امر قدسی، یعنی خداوند و وحدت است. اگر ما در انتها از نفس صحبت می‌کنیم، منظور این نیست که آن واقعاً در آخر کار قرار گرفته باشد بلکه این از جنبهٔ ترتیب بحث ما ناشی شده است. نفس آن چیزی است که اولویت دارد و فائق است و هر آنچه از آن تبعیت دارد مانند خود آن، یک عنصر مستقل و سرمدی نیست. به این لحاظ شاید باید گفت که در استنباط افلاطون در مورد نفس نوعی تناقض نیز دیده

---

1 . Boule

می‌شود. او در واقع عقیده دارد که در نفس دو جنبه وجود دارد که در اثر امتزاج آن دو، حالت سومی نیز به وجود آمده است که به معنائی جنبه‌ای از ماهیت اصلی نفس است و جنبهٔ دیگر آن ارتباط با جسم است. آن جنبهٔ دوم در اصل «غیر» از آن است و در نتیجه در اثر امتزاج آن دو مشکلاتی نیز ایجاد شده است. البته خداوند سه جنبه را یکی ساخته و آن را به صورت یک «کلّ» واحد درآورده است و بعد از آن را نیز از نو به اجزاء لازم تقسیم کرده است. منظور اینکه آن کلّ که در اینجا مطرح است، همچنین براساس مشخصات عدد، از نو تقسیم شده‌اند. «کلّ» در واقع ماده حقیقی و جوهر کلی است و تقسیمات براساس اعدادی که معروف به اعداد فیثاغورسی‌اند، انجام گرفته است؛ آنها روابط ساده امور را نشان می‌دهند که به لحاظی با تفکر هم مناسبت دارند، ولی یک جنبه نامتعیّن نیز در آنها دیده می‌شود. سلسله اساسی این اعداد بسیار ساده است: ۱و ۲و۳ ؛ بعد ۴ که مربع ۲ است و ۹ که مجذور ۳ است و ۸ که مکعب ۲ و ۲۷ که مکعب ۳ است. به این سلسله اعداد،افلاطون اصطلاحات جدیدی، چه به لحاظ هندسه و چه به لحاظ حساب نیز افزوده است. او همچنین براساس سلسله کلی اعداد که قابل تقسیم به ۲ هستند، دو دایره در نظر گرفته که یکی داخلی و دیگری خارجی است... ولی از نظر هگل با این نسبت‌های عددی نمی‌توان واقعاً به نتایج قابل توجهی رسید و از این لحاظ چیزی واقعاً بر «صورت عقلانی» افزوده نمی‌شود و با آنها نمی‌توان واقعاً مقیاس‌های طبیعی را مشخص کرد. به نظر افلاطون در دایرهٔ درونی که به نفس تعلق دارد و در مرکز قرار گرفته است، یک حیات عقلانی به نحو مستمر وجود دارد؛ این تعیّن کلی نفس است که در جهان قرار داده شده و جهان را اداره می‌کند و بر جنبهٔ مادی نیز کاملاً سیطره دارد و وحدت آنها به‌وسیلهٔ خودشان مورد تأیید است.

زمان و مکان در جهان مرئی: معنای جهان نزد افلاطون با معنای قدسی خداوند مترادف است. افلاطون افزون بر جهان خدایی از جهان دیگری نیز صحبت کرده که پدید آمده و مرئی شده است. زایش و مرگ با آن جهان اول نمی‌توانسته سنخیت داشته باشد، اما افلاطون تصویری نیز از این جهان سرمدی داده است که براساس اعداد حرکت دارد و همان «زمان» است که در واقع سایه سرمدیت است. ما از صیرورت و از گذشته صحبت می‌کنیم، آن هم به عنوان قسمت‌هایی از «زمان»، ولی زمان حقیقی تنها همان سرمدیت

است که صرفاً «حال» است و در حقیقت زمان به عنوان تصویر بی‌واسطه‌ای از سرمدیت، نه گذشته می‌تواند داشته باشد و نه آینده. لحظات واقعی زمان که اصل حرکت فی نفسه و لِنفسه محسوب می‌شوند، عملاً خورشید، ماه و سیارات‌اند. از آنها برای حفظ و سنجش زمان با رجوع به نسبت‌های عددی استفاده می‌شود. به این ترتیب، زمان سرمدی را با آنچه در جهان مرئی از رهگذر زمان موجود دیده می‌شود، می‌توان حدس زد. تصور امر سرمدی به نحوی در وحدت باقی می‌ماند و با خود برابر است. جهان سرمدی اگر به لحاظ زمانی مورد مطالعه قرار گیرد، به نظر می‌رسد که در حقیقت دو قسم است، یکی آنکه با خود برابر است و دیگری آنکه «غیرخود» است. این اصل «غیر» در سنت فکری افلاطون نوعی اصل کلی است. از این لحاظ گویی کلّ، آن دایهٔ و پرستار اولیه است که باید از همه چیز حفاظت کند و همه چیز را سر پا نگه دارد و به‌همین سبب همهٔ امور به آن ارجاع داده می‌شوند، ولی این اصل به خودی خود فاقد صورت است و فقط ذات کلی آن چیزی است که ما آن را ماده می‌نامیم که در اینجا به‌صورت نسبی جنبهٔ جوهری پیدا می‌کند، نوعی وجود خارجی، اما در عین حال، یک موجود انتزاعی است که صرفاً لِنفسه تصور شده است؛ ما تنها به نحو ذهنی می‌توانیم از آن تصوری داشته باشیم. در این عالم متغیر، صورت همان شکل مکان است و برای فهم آن، شکل مثلث جنبهٔ اساسی دارد، آن هم به‌گونه‌ای که در سنت فیثاغورسی از آن بحث شده است. مثلث از اعداد ریشه‌ای تشکل یافته است و از تجمع مثلث‌ها، طبق ترتیب عددی، عناصر حسّی قوام و دوام می‌یابند و این امر نکته بنیادی تلقی می‌شود.

بعد از مطالبی که گفته شد، افلاطون به بررسی طبیعت نظری می‌پردازد و همچنین به علم وظایف‌الاعضاء که هگل به این مورد دوم توجه زیادی نمی‌کند و آن را نوعی تجسس کودکانه می‌داند. تفکر نظری در گفته‌های افلاطون قابل توجه است با اینکه او بیشتر به‌صورت خارجی مطالب را عنوان کرده است و در درجه اول به غایت توجه دارد؛ شناخت تجربی نزد او ناقص به نظر می‌رسد و به ندرت یک مطلب اصلی کلی دیده می‌شود، مثلاً در مورد، رنگ‌ها. با این‌حال اراده او را برای شروع بحث از ابتدای آن باید قابل تحسین دانست. به این دلیل نمی‌توان محاوره طیمائوس را الزاماً مجموعه‌ای از مطالب پراکنده و مجزا از یکدیگر شمرد، بلکه نوعی ضرورت درونی در آن دیده می‌شود و بحث از امور

انتزاعی آغاز شده تا به مرور به حقایق و امور انضمامی برسد و در نحوه کار افلاطون نوعی آزادی و فراغ بالی نیز دیده می‌شود.

در بررسی طبیعت، افلاطون دو علت تشخیص می‌دهد؛ یکی ضروری و دیگری خدایی که البته منظور بیشتر علل خدایی است، آن هم به این دلیل که براساس آن می‌توان ـ در حدّ قابلیت خود ـ به سعادت و ابتهاج رسید. ما همچنین باید علل ضروری را نیز شناسایی کنیم و این امور را با علل خدایی مطابقت دهیم. علل خدایی عامل اصلی‌اند، و با جهان موجود نیز ارتباط دارند و علت اصلی تکون و تعیّن عناصر فناپذیراند. البته خداوند این کارها را به عهده واسطه‌هایی گذاشته که خود از نفس فناناپذیر برخوردارند و در جهان با محدودیت‌های زیادی روبرو می‌شوند. این جنبهٔ فناپذیری موجب پیدایش انفعالاتی از نوع لذات، الم، شوق، غم، ترس و دیگر محنت‌ها می‌شود اما همچنان امید را در دل نفوس حفظ می‌کند. تمام این انفعالات به نفوس تعلق دارند که از لحاظی خود فنا پذیراند. با این‌حال در بدن آنها حاجزی میان سینه و سر وجود دارد و در نتیجه آلام و دردها بیشتر در سینه می‌مانند و شش‌ها نیز که فاقد خون‌اند، هوا و آشامیدنی‌ها را به قلب می‌رسانند تا به این وسیله آن را خنک کنند.

کبد[1] و استعداد غیب‌گویی: آنچه افلاطون در مورد کبد می‌گوید به‌صورتی خاص جالب توجه به نظر می‌رسد. به عقیده او میل به خوردن و آشامیدن به عهده قسمت‌های غیر معقول نفس گذاشته شده است، یعنی قسمت‌هایی که فرمانبردار عقل نیستند. کبد در بدن تعبیه شده تا قدرت تفکر به تمام قسمتهای اسفل آن بسط پیدا کند و حتی‌المقدور سرمشق‌ها و دستور عمل‌هایی برای آنها تعیین شود؛ این سرمشق‌ها مورد ترس و انزجار آن قسمت‌ها است. ولی موقعی که آنها آرام می‌گیرند و به خواب می‌روند، گویی آنگاه امکان بهره‌مندی از امور پنهانی را پیدا می‌کنند، زیرا عاملی که نزد انسان نسبت به عالم سرمدی احساس احترام را برقرار کرده و جسم را به نحو احسن ساخته است، استعداد غیب‌گویی را نیز به عهده بدترین قسمت بدن گذاشته است. افلاطون به این ترتیب غیب‌گویی را به قسمت غیر معقول و شهوانی جسم نسبت داده است. با اینکه اغلب عنوان شده که نزد افلاطون،الهام و اموری از این قبیل از ناحیه عقل انجام می‌گیرد ولی این

---

1. Le foie

تصورها باطل و ناصحیح است. البته افلاطون گفته است که نوع خاصی از عقل وجود دارد که در امور غیر عقلانی قرار می‌گیرد. انسانی که تسلط بر عقل خود دارد، واقعاً قادر به غیب‌گویی دقیقی که جنبه خدایی داشته باشد، نمی‌شود. غیب‌گویی ممکن نیست مگر در خواب که قدرت ذهن و هوش با موانعی برخورد می‌کند و یا موقعی که حالت بیماری و هیجانی پیدا می‌کند. اما تنها انسان صاحب عقل است که باید این غیب‌گویی‌ها را شرح و تبیین کند، زیرا کسی که خود هنوز دچار هذیان است نمی‌تواند از عهده چنین کاری برآید. همیشه گفته‌اند که شناخت خود، شناخت آن چیزی است که به خود تعلق دارد و چنین کاری را تنها یک فرد صاحب عقل می‌تواند انجام دهد. به نظر هگل اینها مراحل اصلی بحث‌های افلاطون در مورد فلسفه طبیعت است.

فلسفه روح: در مورد دستگاه اندام وار روح، ما نمی‌توانیم به شعور محض دست یابیم. البته این مسائل به لحاظ شناخت بسیار اهمیّت دارد و ما قبلاً به آنها اشاره کافی کرده‌ایم اما آنچه در اینجا می‌تواند جالب توجه باشد، نکته‌ای است که مربوط به روح به معنای افلاطونی کلمه می‌شود، یعنی اینکه این معنی در درجهٔ اول متوجه ماهیّت اخلاق می‌شود. بحث ماهیت اخلاق به‌صورت عمده در کتاب جمهوری مورد بحث قرار گرفته است و دربارهٔ نظر افلاطون در این موضوع، بهتر است در آن رساله به مسئلهٔ حق طبق نظر افلاطون رجوع کنیم.

- جمهوری، آرمان یا توهم!= افلاطون در کتاب جمهوری، نکاتی را بیان کرده است که می‌توان آنها را جنبهٔ آرمانی یک قانونگذاری سیاسی دانست که امروزه گاهی به عنوان ضرب‌المثلی در مورد یک امر توهمی به کار می‌رود، یعنی گویی صرفاً جنبه ذهنی و خیالی دارد و تنها زمانی می‌توان آن را تحقق پذیر دانست که انسان‌ها را نیز بتوان به لحاظ ذهنی کاملاً آرمانی تلقی کرد، مثل اینکه آنها صرفاً در کرهٔ ماه زندگی می‌کنند، ولی در غیر این صورت نظام جمهوری افلاطون تحقق‌پذیر به نظر نمی‌رسد. اما از طرف دیگر به عقیده هگل، آرمانی اصیل، در حدّ صورت عقلانی خود، می‌تواند کاملاً فی‌نفسه تحقق‌پذیر باشد و آن نه‌تنها بی‌اعتبار نیست، بلکه عمیقاً واجد قدرت درونی نیز هست؛ منظور اینکه آرمان عقلانی نه فقط واقعی بلکه عین واقعیت می‌تواند باشد و همچنین کاملاً مؤثر افتد. در عوض، به نظر هگل آنچه به نحو روزمره واقعی محسوب می‌شود و

معمولاً موجب پیدایش دغدغه‌های زودگذر مردم است، می‌تواند غیر حقیقی و غیر مؤثر باشد و تنها جنبه بسیار جزئی از روحیات افراد معینی را نمایان سازد، مثلاً آرزوها و تمایلات آنها را.

در مورد این مطالب ، باید به نکاتی که در فلسفهٔ طبیعت افلاطون به اختصار اشاره کرده‌ایم، رجوع کنیم؛ در عالم سرمدی خداوند به عنوان تقدس فی‌نفسه، واقعیت محض است،آن هم نه تنها در جهان باقی، بلکه در جهان موجود نیز چنین است؛ حتی براساس حواس اعم از شنوایی، بینایی و غیره که امور به ادراک درمی‌آیند، می‌توان به این موضوع پی‌برد. به‌همین دلیل اگر ما به نحو محتوائی، «معانی» افلاطون را در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که افلاطون فلسفه اخلاق خود را به عنوان نمونه و سرمشق جوهری بیان کرده است. در نظرگاه او حیات مدنی یونان آن چیزی است که محتوای حقیقی جمهوری نوع افلاطونی را تشکیل می‌دهد. برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شود، افلاطون مردی نیست که وقت خود را با اصول و نظریه‌های انتزاعی تلف کند؛ ذهن او کوشش دارد حقایق را به عینه گزارش دهد و این عنصر حقیقی جهانی است که او در آن می‌زیسته است. در واقع می‌توان تصور کرد که روح بنیادی یونان آن عصر در نوشته‌ها و گفته‌های افلاطون به گونه‌ای زنده متجلی شده است. در واقع هیچ کس نمی‌تواند از روح حاکم بر زمانه خود فراتر رود و به این ترتیب روح زمانه آن عصر یونان، همان روحی است که حاکم بر ذهن افلاطون بوده است.

عدالت در دولت و نزد فرد: به نظر هگل در درجه اول باید دید که افلاطون ابتدا به چه‌صورت وارد بحث شده است. او مسئله عدالت را طرح می‌کند و می‌خواهد بفهمد که اصلاً عدالت چیست! در این مورد، او با استادی از نوعی شگرد که ظاهراً ساده لوحانه به نظر می‌رسد استفاده می‌کند. شاید بتوان نحوه کار او را شبیه به کار کسی دانست که نوشته‌ای را با حروف ریز برای قرائت ارائه می‌دهد با اینکه آن را در فاصله دوری نگه داشته است، ولی در عین حال، او در محل نزدیک‌تر نوشته‌هایی را با حروف درشتر قرار داده است که بعد از شناخت آنها می‌توان از آن حروف ریز نیز سردرآورد. افلاطون با توسل به عدالت به‌همین نحو عمل می‌کند؛ او در ابتدا به شرح جزئیات نمی‌پردازد، بلکه تنها با اشاره به مقایسه‌های مقدماتی، از رهگذر عدالت، به بحث در مورد دولت می‌رسد.

تفکر اصلی را در رسالهٔ جمهوری، بیشتر درباره اصل اخلاقی در یونان باستان باید جستجو کرد، یعنی اینکه امر اخلاقی بالضروره جنبهٔ جوهری دارد، به نحوی که عمل، حیات و نیکبختی همهٔ افراد جزئی، صرفاً براساس همان روح کلی حاکم بر مدینه می‌توانند معنی پیدا کنند و خواسته‌های افراد، گویی می‌باید جنبهٔ طبیعت ثانویه را نزد آنها داشته باشند و به صورت مراسم و عاداتی براساس همان عنصر جوهری تشکل یابند. این درواقع مشخصهٔ اصلی نظر افلاطون در رسالهٔ جمهوری است. البته این مشخصه همچنین با خواسته‌های گزاف افراد و تصمیماتی که در آنها مصلحت کلی سازمان‌های دولتی و میهنی لحاظ نشده‌اند، تقابل پیدا می‌کند. در واقع اصل آزادی شخصی و اختیار فردی در یونان آن عصر نوظهور بوده و حالت تجدد داشته است و درکل‌به گونه‌ای به انحطاط دوّل مختلف یونانی و قانونگذاری‌های سیاسی آنها دلالت می‌کرده است، زیرا قبلاً، قوانین زیربنایی یونان هیچ‌گاه مورد بحث و جدل قرار نمی‌گرفته است و در ابتدا اختلاف نظر در مورد آنها وجود نداشته است؛ اینها تماماً در آن عصر جنبهٔ جدیدی از حیات یونانیان را بروز می‌داده است. این دو جنبه با هم تقابل داشته‌اند و عادات و رسوم باستانی یونان کم‌کم متحول می‌شده، از بین می‌رفته و در معرض نابودی قرار می‌گرفته است. افلاطون نسبت به این جریانات وقوف کامل داشته و به نحوی در رسالهٔ خود، دقیقاً بر آنها اشاره کرده است. او بیشتر به حفظ نظر اصلی جوهری اصرار می‌ورزیده است که آن نیز به‌هرحال نسبی می‌نموده، زیرا به‌طور کلی، سنت یونانی چنین ایجاب می‌کرده است. بر این اساس است که معنای اصلی آرمان افلاطونی را می‌توان بررسی‌کرد. مسئلهٔ اصلی این است که ببینیم آیا امکان دارد چنین نظامی بتواند تحقق پیدا کند یا نه! آیا آن بهترین نظام ممکن می‌تواند باشد یا نه! البته باید در نظر گرفت که از آن زمان تا به‌حال نظریه‌ها تغییر کرده‌اند و در دولت‌های جدید، بیشتر به آزادی فکر و وجدان شخصی توجه می‌شود. هر فردی می‌تواند خواهان این باشد که تنها به خواسته‌ها و منافع شخصی خود توجه بکند، در صورتی که به‌هیچ‌وجه چنین تصوری در کتاب جمهوری افلاطون دیده نمی‌شود.

تلخیص دقیق‌تر متن: حال، ما مراحل اصلی بحث را از آن حیث که به لحاظ فلسفه می‌توانند اهمیت داشته باشند، مورد نظر قرار می‌دهیم. البته شروع بحث از عدالت است اما به نظر افلاطون این بحث ناگزیر در بحث دولت ادغام می‌شود. منظور اینکه شرح

عدالت ممکن نیست، مگر اینکه انسان‌ها نه به نحو منفرد بلکه در بطن یک دولت در نظر گرفته شوند. برای اینکه افلاطون این موضوع را تحلیل کند، مسئلهٔ را در بطن اندام وار یک امت[1] اخلاقی مورد نظر قرار می‌دهد، یعنی به آن، به عنوان یک جوهر اخلاقی نگاه می‌کند؛ ولی باز او مجبور است که به تفاوت‌هایی نیز به‌صورت مجزا قائل شود و مراحلی را که در صورت عقلانی آن جوهر می‌توانند وجود داشته باشند، تحلیل و تشریح کند. آن مراحل مستقل نیستند با این‌حال تنها در یک وحدت می‌توانند در نظر گرفته شوند. از نظر افلاطون مراحل این سازمان‌ها را در سه صورت می‌توان بررسی کرد: اول در صورت وضع اجتماعی؛ دوم از نظرگاه فضایل و سوم به لحاظ فاعل شناسا.

سه طبقه در مدینه: بدون موقعیت‌های خاص اجتماعی، یعنی بدون تقسیمات گروه‌ها، دولت نمی‌تواند به نحو واقعی به صورت اندام‌وار آلی درآید. این تفاوت‌ها نیز جنبهٔ جوهری دارند و افلاطون به سه گروه اصلی اجتماعی قائل شده است:۱ـ نگهبانان[2]، یعنی مردان دولتی که به‌طور اصلی براساس فلسفه تربیت می‌شوند ۲ـ نظامیان[3] ۳ـ پیشه‌وران[4] و کشاورزان[5]. هر دولتی ناگزیر یک نظام خاص درونی دارد؛ البته افلاطون در بحث های خود مشخصه‌های جزئی‌تری را نیز بیان کرده است که می‌توان از آنها صرف‌نظر کرد، از جمله در مورد عناوین مختلف و انحای متفاوت تعلیم و تربیت؛ مثلاً او در جایی گفته است که دایه‌ها[6] چگونه باید رفتار کنند و غیره.

امر مهم اینکه تعلیم و تربیت افراد در اختیار دولت قرار دارد، خاصه تعلیم و تربیت طبقه اول. افلاطون در ادامه از برنامه‌ها و وسایل تربیتی نیز سخن گفته است که شامل دین، هنر و علم می‌شود. او هُمر[7] و هزیود[8] را محکوم می‌کند،زیرا در دوره او در آتن به

1. Communauté
2. Gardiens
3. Guerriers
4 . Artisans
5. Paysans
6. Nourrices
7. Homère (در قرن نهم قبل از میلاد می‌زیسته است)
8. Hésiodes (اواسط قرن هشتم میلادی می‌زیسته است)

نحوی جدی تری از پیش درباره نحوه ایمان به ژوپیتر و مطالب تاریخ هُمری فکر می‌کرده‌اند. افلاطون همچنین درباره ورزش و موسیقی و بالاخص درباره فلسفه نیز سخن گفته است.

فضایل چهارگانه: افلاطون بعد از مشخص کردن طبقات اجتماعی، یادآور می‌شود که با توجه به تحقق آنها، می‌توان فضایل اخلاقی را به‌صورت زنده و واقعی شناسایی کرده و آنها را چهارگانه دانست: در درجهٔ اول، علم[1] و حکمت[2] قرار دارند که از نوعی کلیّت برخوردارند و در اختیار عوام قرار نمی‌گیرند، ولی بر همه چیز تسلط دارند. در درجهٔ دوم، شجاعت[3] که نوعی تصمیم محکم و قانونی است و در مورد امور واقعی عمل می‌کند و همچنین در قلب انسان استحکام می‌یابد و در مقابله با امیال تزلزل ناپذیر می‌شود و در قبال رنج‌ها، قهرمان‌گونه رفتار می‌کند و سومین فضیلت، اعتدال و اندازه[4] است که افزون بر نیرومندی در تحمل در قبال رخدادهای نامساعد، منش هم‌آهنگ یافته‌ای را نزد شخص به وجود می‌آورد و آن را بسط و گسترش می‌دهد. این فضیلت کلیّت دارد و بیشتر در طبقهٔ سوم جامعه دیده می‌شود که زیربنای کار آنها، همان هم آهنگی است. چهارمین فضیلت عدالت[5] است که الزاماً نزد افراد عادی دیده نمی‌شود و از اشتغال آنها فراتر می‌رود و به سبب ماهیت‌اش به دولت مربوط می‌شود. عدالت در جامعه اساس همه چیز است. هگل تصور می‌کند که افلاطون از عدالت، آن چیزی را می‌فهمیده است که در جوامع جدید از آزادی می‌فهمند، یعنی آن را امر معقولی می‌دانند که امکان تحقق دارد و حقی را که خواهان تحقق آزادی است، تعمیم پذیر تلقی می‌کنند. به‌همین دلیل افلاطون عدالت را در صدر همهٔ امور قرار داده و آن را مثل آزادی معقول، از طریق سازمان‌های دولتی تحقق‌پذیر دانسته است، مثل یک امر طبیعی که به‌هرترتیب می‌تواند متعیِّن شود.

سه قسمت نفس: در مورد سومین مرحله که نزد فاعل شناسا دیده می‌شود،افلاطون نشان می‌دهد که آن در ابتدا با همان نیازهای انسانی چون گرسنگی و

---

1. Science
2. Sagesse
3. Courage
4 .Mesure
5. Justice

تشنگی بروز می‌کند که هر یک از آنها بایک عنصر واحد و معین مربوط است و بیشتر نزد طبقهٔ سوم جامعه دیده می‌شود. اما به‌هرترتیب باید قبول کرد که شعوری نیز نزد انسان وجود دارد که به نحوی در مورد این نیازها تعادل ایجاد می‌کند و آن همان عقل است که هیأت حاکمه نیز در جامعه برای رفع آن نیازها به همان متوسل می‌شود. افزون بر احساس گرسنگی و تشنگی، یک جنبهٔ دیگری نیز وجود دارد که غضب[1] نامیده می‌شود و قادر است به تنهایی با امیال به مقابله بپردازد و حتی به‌گونه‌ای به یاری عقل بشتابد و از آن دفاع کند. آن فراتر از رنج‌هایی است که در اثر امیال نزد انسان بروز می‌کنند، اما با این‌حال قادر نمی‌شود از حق خود صرف‌نظر کند، مگر اینکه در این راه، زندگی خود را از دست بدهد. این حالت بیشتر در طبقهٔ نظامیان دیده می‌شود و دولت با توسل به حکمت خاص خود، آن حالت را نزد این طبقه تقویت می‌کند. افلاطون در این بحث‌ها جزئیات زیادی آورده است که چندان اهمیتی برای هگل نداشته است و از آوردن آنها صرف‌نظر کرده است.

باز خواست‌ها ـ سلب اختیار و مالکیت و خانواده: حذف آزادی‌های فردی یکی از مشخصه‌های جمهوری افلاطون دانسته شده است؛ افلاطون به اشخاص اجازه نمی‌دهد که خود موضع و موقعیت خاص خود را انتخاب کنند، در صورتی که در عصر جدید بیشتر به همین آزادی و اختیارات فردی اهمیت داده می‌شود. او برای گروه حاکم یک فعالیت معیّن و تعلیماتی خاص را در نظر می‌گیرد و نکته مهم اینکه او در دولت آرمانی خود، هیچ نوع مالکیت را مجاز نمی‌داند؛ برعکس، هگل اعتقاد دارد که مالکیت می‌تواند شخصی باشد و به شخصیت انسان تحقق بخشد و نمی‌توان واقعاً آن را حذف کرد. افلاطون همچنین در نظام دولتی خود، خانواده را به عنوان یک کلّ واقعی حذف می‌کند، در صورتی که به نظر هگل، خانواده نیز به معنائی عامل بسط شخصیت است و می‌تواند به صورت نوعی رابطه اخلاقی طبیعی درآید؛ به‌هرترتیب شخص باید هم حق تشکیل خانواده داشته باشد و هم حق مالکیت. در نظام تعلیم و تربیت افلاطون،فرزندان باید از والدین اصلی خود جدا شوند و بعد به حکم قرعه تقسیم شوند؛ رابطهٔ جنسی میان زنان و مردان نیز باید مستقل از تمایلات و سلایق شخصی آنها انجام گیرد. درکل گویی

1 . Colère معنای کلمه خشم و غضب است ولی شاید در اینجا باید به معنای غیرت فهمیده شود.

هیچ‌کس نمی‌تواند تمایلات صرف شخصی داشته باشد؛ فرزندان نیز باید تحت تعلیمات مشترک پرورش یابند. از طرف دیگر زنان که به صورت سنتی مشخصهٔ اصلی آنها در حیات خانوادگی خلاصه می‌شود، در نظام جمهوری افلاطون از آن محروم می‌مانند، اما در عوض حقوق و وظایف مساوی با مردان دارند و حتی همراه آنها در جنگ‌ها شرکت می‌کنند؛ با این‌حال چون به شهامت و شجاعت آنها نمی‌توان اعتماد کامل داشت، پس بهتر است به عنوان ذخیره در پشت جبهه‌ها خدمت کنند، ضمن اینکه به سبب تعدادشان می‌توانند موجب رعب و وحشت دشمنان شوند.

افلاطون با حذف مالکیت و حیات واقعی خانوادگی و باحذف اختیار فردی در انتخاب اشتغال و موقعیت اجتماعی و با حذف همه مشخصاتی که مربوط به اصل آزادی شخصی است، در واقع تصور کرده که همهٔ درها را به روی رنج، نفرت و اختلافات بشری بسته است. او به خوبی متوجه بوده که انحطاط انکارناپذیر مدینه‌های یونانی به این سبب بوده که افراد اهداف و غایات فردی‌شان را اصل فعالیّت خود قرار می‌داده‌اند. البته هگل یادآوری می‌کند که در مسیحیت برعکس است و هر انسانی به‌طور شخصی واجد روح مستقلی است. به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که مدینهٔ آرمانی افلاطون عملاً قادر نیست به نوعی نظام عالی تحقق بخشد. آنچه کاملاً در جهت مخالف گفته‌های افلاطون قرار می‌گیرد، آن نوع اراده شخصی است که به لحاظی صرفاً از ضرورت درونی برخوردار است.



منابع

به زبان فارسی:

مجتهدی.ک.افکار کانت: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.تهران: چ۱. ۱۳۸۶—چ۲. ۱۳۸۸

به زبان فرانسه:

Hegel: leçons sur Platon, texte inédit 1825-1826
Edition et traduction et notes par Jean-Louis
Vieillard-Baron Paris-1976

«فلسفه حق» از نظرگاه هگل

بعضی از مورخان فلسفه، افکار هگل و خاصّه کتاب«*فلسفه حق*» او را به‌صورت زیربنایی الهام‌بخش افکار مارکس دانسته‌اند و گروه دیگری نیز نتایج ملموس این کتاب را در طرح‌ها و برنامه‌های سیاسی نازی‌های هیتلری، شناسایی کرده‌اند، به‌طوری که مارکوزه[1]، متفکر معروف برلینی، وضعیت محاصرهٔ شهر برلین را در جنگ جهانی گذشته به دو بازوی چپ و راست فلسفهٔ هگل، تشبیه کرده است که ـ در حدّ برادرکشی ـ به مبارزهٔ سرسختانه علیه یکدیگر برخاسته‌اند. از طرف دیگر بعضی از متفکران سیاسی از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی، بدون اینکه بر محتوای کلی و روش خاصّ دیالکتیکی هگل صحّه بگذارند، افکار حقوقی و سیاسی او را در جهت توجیه نظام‌های سلطنتی از نوع انگلیسی و یا احتمالاً از نوع مقلدان دست دوم و سوم آنها به کار برده‌اند. بعضی از استادان دیگر نیز در دهه‌های اخیر ـ خاصّه بعد از فروپاشی شوروی سابق ـ خواسته‌اند با حذف قسمت‌هایی از کتاب *فلسفهٔ حق* که به نظر آنها ناخشنود می‌نموده و یا به‌هرترتیب استنباط می‌کرده‌اند که هگل تحت تأثیر شرایط موجود سیاسی در کشور خود، از آنها سخن گفته است، ساختار زیربنایی نظریه او را به نظام‌های فکری «لیبرالیسم» عصر جدید نزدیک سازند و کاربرد آن را در کنار نظام‌های مقبول تحقق یافته در کشورهای غربی، مسلم بدارند. از این لحاظ اگر فلسفه حق هگل را بتوان صرفاً در جهت انتقاد از فردگرایی عنوان کرد، موضع او

---

1. Marcusé (H.) (1898-1979)

او عضو مکتب فرانکفورت بود. از سال ۱۹٤۰ در آمریکا مستقر شده و هنگام دیداری از آلمان درگذشته است.

عمیقاً در اواخر قرن نوزدهم، از سوی استادان پیرو «اصالت معنی» در دانشگاه اکسفورد، به منظور بازسازی «لیبرالیسم» مؤثر افتاده است. ضمناً فراموش نباید کرد که نزد تمام افرادی که به این قبیل از برداشت‌های متفاوت و در مواردی کاملاً متناقض نما در مورد فلسفه حق هگل دست‌زده‌اند، وجوه مشترک و یکدستی دیده می‌شود و آن اینکه همهٔ آنها ادعا دارند که به نحوی از منتقدان واقعی افکار هگل هستند و هیچ یک محتوای کتاب فلسفهٔ حق او را به عینه قبول نکرده است.

منظور از اشاره به مطالبی که در مقدمهٔ این نوشته می‌آوریم، تأکید بر این نکته است که فلسفهٔ حق هگل ـ در واقع مثل کل فلسفهٔ او ـ در طیف وسیعی از برداشت‌ها و تفسیرها و شاید هم در نوعی «مصادره به مطلوب‌ها» قرار می‌گیرد که ناگزیر بر حسب خواست، تمایلات و خاصه اهدافی که مفسران دارند متفاوت می‌شود و در اثر جریانات، تحولات اجتماعی و تغییراتی که در موازنه‌های سیاسی جهان به وقوع می‌پیوندد، به نظر می‌رسد که باید از نو به بررسی و تحلیل آثار هگل پرداخت و در فراز و نشیب مطالب آنها تأمل بیشتری کرد و از صدور عجولانه و یک‌طرفه حکم‌های قطعی در مورد آنها ابا داشت. این اصل را با اینکه درمورد آثار کل فلاسفه بزرگ جهان می‌توان صادق دانست و با اطمینان ادعا کرد که نکات و ریزه‌کاری‌های گفته‌های آنها هنوز به تمامه مشخص و شناخته نشده است و افکارشان هنوز بالفعل در جهان امروز مطرح است، ولی احتمالاً با توجه به نوسانات شدید اجتماعی و موضع‌های سیاسی ـ خاصّه از لحاظ اینکه گاهی آنها به‌گونه‌ای کاملاً غیر مترقبه و غیر باور کردنی بروز می‌کنند ـ باید به طریق اولی این مطلب را در مورد افکار هگل مراعات کرد و در فهم آنها احتیاط بیشتری رواداشت. آنهایی که هگل را خاصّه در دههٔ آخر عمر او، یعنی با انتشار کتاب *فلسفهٔ* حق، کاملاً فیلسوف دولتی و سخنگوی دستگاه سلطنتی پروس قلمداد کرده‌اند ـ که البته به نحو نسبی نیز درست است ـ نباید فراموش کنند که بعد از فوت او، همان زمامداران دولتی ودانشگاهی پروس، تعدادی از متفکران و ادبای‌دیگر آلمان را تشویق کرده بودند که با دروس و سخنرانی‌های خود، با گروه‌های افراطی طرفدار افکار هگل به منازعه بپردازند که در میان آنها، نام یکی از نزدیک‌ترین دوستان دورهٔ جوانی هگل، یعنی فردریک شلینگ را نباید از قلم انداخت.

به‌هرترتیب نگارنده با اینکه چند کتاب و تعداد زیادی مقاله در موضوع‌های مختلف فلسفه هگل منتشر کرده است و از طرف دیگر با اینکه تخصص خاصی در مسائل سیاسی و حقوقی ندارد، ولی از آنجا که به مرور متوجه شده که بدون شناخت و تأمل در محتوای کتاب *فلسفهٔ حق* و تحلیل‌های خاصی که هگل در آن متن آورده است، احتمالاً نمی‌توان نگاه کلی و جامعی که برای فهم افکار این فیلسوف لازم است به دست آورد. از این لحاظ، او برخود لازم دانسته که به مثابه دانشجویی که نگران واحدهای کسری دروس خود است، به کتاب *فلسفهٔ‌حق* هگل و منابع دیگری در این زمینه، چه به زبان‌های خارجی و چه به فارسی رجوع کند تا به تهیه گزارش مختصری در این موضوع در حدّ استفاده دانشجویان رشتهٔ فلسفه نائل آید، آن هم بدون اینکه خود شخصاً به حقانیت گفته‌های هگل و اعتبار احتمالی علمی آنها، ملزم و متعهد باشد.



فلسفهٔ هگل از نوع خاصی از جامعیّت برخوردار است که در عین حالی که می‌تواند شامل موضوع‌های بسیار مختلف و متنوع شود، هیچ‌گاه الزاماً حالت دایرةالمعارف متعارف را به خود نمی‌گیرد. در کتاب «دایرةالمعارف علوم فلسفی» که به عقیدهٔ تعدادی از متخصصان، جامع‌ترین اثر هگل است، مجموعه‌ای از موضوع‌های متنوع بدون توجه به رابطه ضروری و منطقی آنها جمع‌آوری نشده است و هگل نخواسته بی‌جهت دامنهٔ تحقیقات خود را گسترش دهد و در هر زمینه‌ای اظهارنظر کند. فلسفه در نظام فکری او، فی‌حدّ ذاته با اثبات استحکام درونی خود، به‌منزلهٔ یک علم کلی محض، چنان جامعیّت اجتناب ناپذیری پیدا می‌کند که براساس اصول بنیادی واحد، می‌توان آن را به نحو وسیعی در بسیاری از موضوع‌ها و مسائل به کار برد و از طریق استنتاجات معقول، نتایجی از آنها به دست آورد که منطقاً بر آنها مترتب است. از این لحاظ مشاهده می‌شود که تفکر هگلی به سهولت به صورت فلسفه‌های مضاعفی در می‌آید و او عملاً در دوره‌های مختلف دروس خود، به موضوع‌های بسیار پرداخته است که در این راستا می‌توان به فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ حق، فلسفهٔ هنر و به صورتی حتی به تاریخ فلسفهٔ او اشاره کرد که آن نیز نوعی فلسفهٔ مضاعف، یعنی فلسفهِ فلسفه است. در نظام فکری هگل هیچ‌نوع شناخت ـ اعم از

حسی و یا ذهنی ـ هیچ‌گاه بی‌واسطه حاصل نمی‌شود و تأمل خواه‌ناخواه به‌گونه‌ای بر نوعی تضایف دلالت دارد و این خود آمادگی ذاتی تفکر را در جهت خروج از خود و پرداختن به غیر خود به خوبی نمایان می‌سازد. تفکر هگلی معمولاً اصول خود را در موضوع‌های مختلف انعکاس می‌دهد و با تحلیل آنها بر امکانات و خاصّه بر قدرت استنتاجی روش خود تأکید می‌دارد و به معنائی همین نحوه توسع را نشانی از استحکام درونی و جامعیّت کاربردی تفکر خود قلمداد می‌نماید. البته جز کتاب *فلسفهٔ حق* بقیه دروس و نوشته‌های هگل که جنبهٔ فلسفه مضاعف دارند، بعد از فوت او منتشر شده‌اند. شاید بتوان تصور کرد که اولویت زمانی چاپ این کتاب، به لحاظ مسائل اجتماعی و سیاسی آن دورهٔ آلمان بوده و نیاز بیشتری به این نوع مباحث احساس می‌شده است و زمامداران کشور نیز به این مباحث بیشتر از مطالب محض فلسفی توجه داشته‌اند. در هر صورت کتاب *فلسفهٔ حق* چهارمین و آخرین اثر اصلی و بسیار مهم هگل است که در زمان حیات او انتشار یافته و همین جنبه مسلم می‌دارد که این کتاب را ـ اعم از اینکه با محتوای آن موافق یا مخالف باشیم ـ باید از ارکان اصلی نظام فکری هگل به حساب آوریم. از این لحاظ در فهم صحیح این اثر نه تنها باید از سه اثر مهم قبلی او کمک بگیریم، بلکه در فهم درست آنها از محتوای این کتاب نیز باید استفاده کنیم.

از طرف دیگر شاید لازم به‌گفتن نباشد که در فرهنگ غربی،آن هم در آغاز دهه سوم قرن نوزدهم، هگل اولین کسی نیست که دربارهٔ مسائل حقوقی و در جهت معقولیت آنها به تفکر پرداخته و در این زمینه اثر مستقلی را به نگارش درآورده است، بلکه به لحاظی می‌توان گفت که قوانین حاکم بر حقوق مردم ـ حتی اگر حق صرفاً از آن فرد یا افراد قدرتمند دانسته شود ـ احتمالاً به‌صورتی طبیعی همان‌قدر قدمت زمانی دارند که نفس جوامعی که از ابتدا به مرور تشکل یافته‌اند؛ بعدها البته اشخاص زیادی در این زمینه‌ها مؤثر بوده‌اند.

در این مورد احتمالاً از سنت‌های مردم باستان، از مصر و کلده و غیره می‌توان سخن به میان آورد و حتی به قوانین حمورابی[1] در بین النهرین و یا سولون[2] در یونان نیز اشاره کرد؛ می‌توان احکام دینی سنت انبیاء را یادآور شد و در کتاب خروج، اشاره به احکام دهگانه‌ای کرد که به موسی نازل شده است. از لحاظ سنت‌های فلسفی و نظریه‌های سیاسی مکتوب ناگزیر باید به آثار افلاطون چون کتاب‌های *جمهوری* و *نوامیس* و یا به *مرد سیاسی* و *نامه‌ها* اشاره کرد. همچنین می‌توان از کتاب *فن سیاست* ارسطو سخن گفت که در این رشته‌ها جنبهٔ بنیادی دارد. در سنت‌های غربی مسیحی می‌شود به کتاب «*شهر خدا*» اگوستینوس و به نوشته‌های توماس اکوینی اشاره کرد که نوعی تلفیق مکتب ارسطو با اخلاق دینی مسیحی را به وجود آورده است. صور جدیدتری از فلسفه‌های سیاسی و حقوقی در عصر جدید وجود دارد و متفکران بدون اینکه مؤلفه‌های باستانی یا قرون وسطایی را کاملاً کنار نهند، تا حدودی با توجه به شرایط عصر جدید سعی کرده‌اند در درجهٔ اول براساس حق طبیعی و نوعی قانون نانوشته اصول حقوقی را استنتاج کنند؛ از مهم‌ترین آنها به ترتیب تاریخی از عصر تجدید حیات فرهنگی غرب تا زمان هگل، می‌توان به گروتیوس[3] و هابس[4] ولاک[5] و به بعضی از آثار لایب‌نیتس[6] و روسو[7] و کانت و فیخته اشاره کرد. هگل مسلماً با محتوای این آثار به تفصیل و یا در هر صورت در مواردی به نحو اجمالی آشنا بوده و خطوط اصلی افکار هم‌عصران خود را می‌شناخته است. بعضی

---

۱. حمورابی (یا حموربی) Hammu Rabbi، ششمین پادشاه از سلاطین یازده‌گانه قدیم بابل بوده است (حدوداً بین سال‌های ٢٥٦٧ ـ ٢٥٢٥ و ١٧٥٤ ـ ١٦٦٢ قبل از میلاد می‌زیسته‌است). قوانین حمورابی یکی از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین قانون‌نامه دورهٔ باستان است که بر سنگ حکاکی شده و در دورهٔ باستان از بابل به شوش برده شده بود که اکنون در موزه لوور پاریس است.

2 . Solon (639-559 AU.J.C)
قانونگذار و شاعر معروف آتنی مؤسس مردم سالاری در آتن. او در یونان محکمه عمومی تأسیس کرده بوده است که یکی از حکمای سبعه محسوب می‌شود.

3 . Grotius (H) (1582-1645)
4 . Hobbes (Th.) (1588-1679)
5 . Locke (J.) (1632-1704)
6 . Leibnitz (S.W.) (1946-1716)
7 . Rousseau (J.J) (1712-1778)

از نظریات او در این زمینه، تا حدودی شبیه به گفته‌های کانت است،با اینکه او کاملاً فلسفه عملی و نظریه‌های اخلاقی کانت را مورد انتقاد قرار داده است. البته نمی‌توان فراموش کرد که هگل از اولین سال‌هایی که در دانشگاه ینا تدریس می‌کرده، به مسائل حقوقی و سیاسی بی‌توجه نبوده و این نوع مسائل از دغدغه‌های ذهنی او به شمار می‌رفته است. او در سال ۱۸۰۲ جزوه کوچکی باعنوان *«قانونگذاری در آلمان»* انتشار داده و در آن با صراحت تأکید داشته که تنها قدرت می‌تواند بحران اجتماعی را مهار کند. البته در اینجا، شاید بهتر باشد برای ورود به موضوع اصلی در ابتدا، جایگاه خاص فلسفه حق هگل را در کلّ نظام فکری او تعیین کنیم:

در نموداری که براساس کتاب «دایرة المعارف علوم فلسفی» در دست است، هگل در تقسیم‌بندی سه‌پایه‌ای[1] متداول خود، مسئلهٔ حق را در قسمت سوم یعنی در ذیل فلسفهٔ روح قرار داده است که به لحاظ روش «دیالکتیکی» به عنوان وضع مجامع دو قسمت اول یعنی فلسفهٔ هستی و فلسفهٔ طبیعت محسوب می‌شود. در دو جنبهٔ اول،امر فی‌نفسه و امر لِنفسه یکجا و به‌صورت توأمان در نظر گرفته شده و موضوع حقوق به عنوان روح عینی و برون ذات، حدّ میانی روح ذهنی و درون ذات (یعنی مردم‌شناسی و پدیدارشناسی و روان‌شناسی) و روح مطلق (یعنی هنر و دین و فلسفه) است. هگل مسئلهٔ حق را در مرتبهٔ اول به عنوان تام با مسائلی چون «دارایی ـعقد ـ خطا» مورد بحث قرار داده است و بعد آن را به نسبت اخلاق متداول شخصی چون «قصد ـ نیت و مسئولیت ـ خیر و شر» تحلیل کرده و در مرحله سوم براساس اخلاق اجتماعی به مسائلی چون «خانواده ـ جامعه مدنی ـ دولت» پرداخته است. البته همان‌طور که در ادامه خواهیم دید،او در مورد خانواده از مسائل «زناشویی و طلاق» و در مورد جامعه مدنی از مسائل «نظام نیازمندی‌ها ـ دادگستری ـ شهربانی و اصناف» و در مورد دولت از مسائل «قانونگذاری یا سازمان‌های درونی جامعه از جمله «مقام سلطنت ـ قوهٔ مجریه و قضائیه» و همچنین بعداً از «حاکمیت دولت ـ روابط بین‌المللی ـجهان تاریخی» بحث کرده است. منظور اینکه اگر هگل مطالب کتاب *«فلسفه حق»* را بیشتر موقع اقامت خود در شهر برلین پرورانده است اما احتمالاً او از مدت‌ها پیش و به‌طور مسلم حدّاقل از موقعی که در شهر ینا بوده و بعد به‌صورت بسیار

1 . Triade

گسترده‌تر در دانشگاه هیدلبرگ موقع نگارش «دایرة المعارف علوم فلسفی» به این مسائل توجه مستقیم داشته و جایگاه آنها را در مجموعهٔ نظام فکری خود به نحو قطعی تعیین کرده است.

با این‌حال به نظر می‌رسد که تنظیم صورت نهایی کتاب *فلسفهٔ* حق و انتشار آن در سال ۱۸۲۱ و به احتمال زیاد، همچنین به سبب شرایط خاص سیاسی آن عصر بوده است و انکار نمی‌توان کرد که هگل در بعضی از قسمت‌های کتاب خود، تا حدودی هم به توجیه ساختار اجتماعی و سیاسی دولت پروس نظر داشته، خاصّه که بر موروثی بودن سلطنت آن کشور تأکید کرده است. کتاب اصلی به صورتی که امروزه در دست است، صرف‌نظر از اصلاحات و اضافاتی که درچاپ‌های بعدی برآن افزوده شده، شامل سه قسمت عمده است و تا حدودی با نموداری که از دایرة المعارف نقل کردیم مطابقت دارد . در مقدمهٔ کتاب، هگل سعی کرده «صورت عقلی[1]» حق را تبیین کند که متضمن ارادهٔ آزادی برای موجودی باشد که به‌هرترتیب مُحِقّ تلقی می‌شود. به دیگر سخن به زعم او، تصور حق بدون تصور اختیار آزاد نزد انسان مقدور نیست؛ کسی که آزاد نیست و فاقد اختیار است نمی‌تواند واقعاً محق باشد. به عقیدهٔ هگل تنها کسی می‌تواند برای خود حقی قائل شود که در درجه اول از ارادهٔ آزاد خود، آگاه شده باشد و آن را محرز تلقی کند، والّا موجودی که فقط مُدرِک است، الزاماً صاحب حق نمی‌تواند باشد. عملاً حیوانات با اینکه از لحاظ حواس قوی‌تر از انسان‌ها هستند، نمی‌توانند واجد حقوقی از نوع انسان‌ها باشند. هگل حتی به فرد به صرف فرد بودن، اهمیّت چندانی نمی‌دهد و گویی به نظر او نه الزاماً افراد بلکه فقط اشخاص یعنی موجوداتی که صاحب عقل و اختیاراند، می‌توانند حقوق داشته باشند. در قوانین رومی،چون بردگان را به عنوان آلات و ادوات تلقی می‌کرده‌اند و برای آنها شخصیتی قائل نبوده‌اند، در نتیجه هیچ نوع حقوقی نیز برای آنها در نظر گرفته نمی‌شده است. در سنت رومی، حتی فرزندان هم‌چون اشیا، مایملک پدران محسوب می‌شده‌اند، فاقد حقوق خصوصی بوده‌اند.

البته از سوی دیگر همچنین باید دانست که اختیار آزاد انسان موقعی بروز می‌کند که در غیر او ـ اعم از شیء یا حیوان و انسان ـ انعکاس یابد و در واقع تملک از هر نوعی که

1 . Begriff (آلمانی)

باشد اولین نشان و حتی می‌توان گفت، اولین مصداق آزادی است. در توضیح این مطلب باید در نظر داشت که برحسب نظر هگل، شخصیت به معنائی که در اینجا مطرح است، در ابتداء صرفاً صوری و انتزاعی است و برای اینکه اراده آزاد ـ که ناگزیر باید آن را بی‌حدّ و حصر و تا حدودی نامتناهی دانست ـ تحقق واقعی یابد، باید از قلمرو شخصی و درونی خارج شده و بالفعل جنبهٔ عملی به خود گیرد، یعنی به چیزی تعلق پیدا کند، بدون اینکه الزاماً در آن ادغام شود و فاصلهٔ خود را به یک باره با آن از دست دهد. به نظر هگل انسان، آزادی خود را بدون توجه به بدن خود نمی‌تواند دریابد و در هر صورت باید نسبت به آن احساس تملک داشته باشد. قبلاً او در دیالکتیک خواجه و برده، نشان داده است که برده حتی تن و جان خود را نیز متعلق به خود نمی‌داند و به‌همین دلیل به مرور چنان بر خود تسلط پیدا می‌کند که از طریق نوعی روحیه رواقی نسبت به حیات خود نیز بی‌اعتنا می‌شود.

با این‌حال از طرف دیگر برای هگل، همچنین وجه تمایزی میان مالکیت و تملک وجود دارد؛ میل به تملک به معنائی از درون شخص از آن حیث که شخص است، ناشی می‌شود، در صورتی که ـ همان‌طور که در ادامه خواهیم دید ـ هیچ شخصی نمی‌تواند از مالکیت و از آنچه بالفعل در اختیار دارد استفاده کند، مگر اینکه حکومتی در جامعه برقرار باشد و دولت قدرتمندی این مالکیت را برای او تضمین کند.

فصل اول: هگل در این قسمت براساس رسوم متداول رایج، در مورد حق تملک از سه اصل زیربنایی صحبت به میان می‌آورد: دارایی، عقد، خطا

۱- دارایی: به نظر هگل تا حدودی به مانند کانت، هر شخصی به تنهایی غایت مطلقی است و به عنوان وسیله نمی‌توان از او استفاده کرد. اگر شخص نباشد، در واقع دیگر غایتی نخواهد بود و گویی آنگاه هر چیز دیگری را که در حدّ شخص نیست بتوان به عنوان وسیله به کار برد؛ همین نکته در واقع به منطقی ارجاع می‌دهد که براساس آن «دارایی» مورد بحث قرار می‌گیرد. از این لحاظ مسلم می‌شود که کلاً هر شخصی این حق را دارد که اراده خود را به هر شیء که می‌خواهد معطوف بدارد و در آن دخل و تصرف کند. در هر صورت نمی‌توان فراموش کرد که اشیا نسبت به خود حضور ندارند و از ذات خود آگاه نیستند و تنها زمانی که به تملک شخصی در می‌آیند، امکانات درونی آنها

آشکار می‌شود و در واقع صورتی پیدا می‌کنند که ظاهراً در ابتدا فاقد آن بوده‌اند. از این روی هگل الغای مالکیت خصوصی را قبول ندارد و نظر می‌دهد که هر انسانی حق مالکیت دارد، ولی با این‌حال او نفس این حق انکارناپذیر را برای تعیین اندازه و مقدار مالکیت اشخاص، کافی نمی‌داند. اگر شخص حق مالکیت دارد، به‌همان دلیل حق چشم‌پوشی از آن را نیز واجد است. بر این اساس حتی در مورد انسان شاید بتوان گفت که او نه تنها برای زندگی حق دارایی دارد، بلکه نفس این زندگی نیز به معنائی دارایی مسلم او محسوب می‌شود. در آن عصر هنوز تصور می‌کرده‌اند که در میان تمام موجودات، فقط انسان است که می‌تواند دست به خودکشی بزند و البته امروزه مسلم شده که واقعاً این‌طور نیست.

۲- **عقد**[1] : دارایی قابل انتقال است و این فرآیند بر حسب عقود تحقق‌پذیر می‌شود. با این‌حال از نظر هگل هر نوع عقد تنها در یک جامعه و دولتی معین معنای اصلی خود را پیدا می‌کند و برخلاف نظر روسو، این عمل صرفاً مبتنی بر قرارداد نیست؛ الزاماً بر اساس میل و اختیار اشخاص، جامعه منسجمی به وجود نمی‌آید. با همه پرسی و قرارداد نمی‌توان چنان جامعه‌ای به وجود آورد که استحکام داشته باشد و بتوان دولت قدرتمندی را بر آن حاکم کرد.

۳- **خطا:** اگر به معنائی حق، تجسم عینی خواست همگانی است، ولی باز این خواست را الزاماً نمی‌توان نتیجهٔ اراده همه افراد و یا حتی اکثریت آنها دانست. در مواقعی خواست یک شخص به تنهایی نمودار واقعی خواست همگان می‌تواند باشد، حتی اگر اکثریت با او به مخالفت برخیزند. آنچه در این مورد برای هگل منشأ حق است، توافق ظاهری اشخاص براساس یک قرارداد صوری نیست، بلکه منظور آن نوع توافقی است که از لوازم ذاتی اشخاص است و می‌تواند جنبهٔ کلی پیدا کند و دلالت بر وحدت روحی آنها داشته باشد؛ در واقع بیشتر از این رهگذر است که معقولیت آن حق به اثبات می‌رسد. به‌هرترتیب خواست باید کلی و به معنائی شامل باشد تا معقولیت همگانی پیدا کند، والّا چنین تصوری خطا خواهد بود.

---

1 . Contrat

البته ازسوی دیگر درست نیست که ما تصور کنیم که هر شخصی که ناگزیر براساس تمایلات و منافع خصوصی خود رفتار می‌کند، الزاماً خطاکار است، زیرا احتمال دارد خواست شخصی او با انگیزه کلی همگان عمیقاً مطابقت داشته باشد. برای مثال اگر کسی نوعی فضیلت، به فرض صداقت را در پیشبرد هدف خود سودمند بداند، به یقین چنین تصوری تعمیم پذیر می‌شود و در نهایت با اهداف همگان نیز هماهنگی پیدا می‌کند و در غیر این صورت، عمل چنین شخصی خطا خواهد بود. البته در اینجا شرّ اخلاقی لزوماً مطرح نیست، زیرا در این مرحله از نظام فکری هگل، هنوز مسئلهٔ اخلاق به معنای اخص کلمه عنوان نشده است بلکه او تنها به رسوم و عادات جمعی توجه کرده و انحصاراً در محدوده روال متداول روزمره به مسائل حق پرداخته است. از این لحاظ به سه نوع خطا می‌توان قائل شد: اولین صورت آن، خطای غیر عمدی است که می‌تواند موضوع دعاوی مدنی باشد. دومین خطا پرده‌پوشی و خدعه است که بدان طریق، شخصی می‌خواهد عمل نادرست خود را موجه جلوه دهد. در این مرحله خطا با اینکه عمدی است اما به‌هرحال ادعا بر این است که آن عمل باید صواب دانسته شود. سومین نوع خطا، بزه است که در این مرحله شخص خطاکار نه تنها اقدام به توجیه عمل خود نمی‌کند بلکه قانونی که چنین عملی را خطا می‌داند، زیر سؤال می‌برد و لزومی نمی‌بیند که از آن تبعیت کند. البته خطا را از هر نوعی که بدانیم ناگزیر باید بگوییم که آن به‌گونه‌ای نقض قانون است ـ حتی اگر آن قانون غیر مدون باشد ـ و همچنین نفی حقّی است که به نحو متداول مورد قبول بوده است. بزه در واقع کلیّت ضروری خواست همگان را نفی می‌کند و به‌همین دلیل بزه خود آن نوع تمایلی را بروز می‌دهد که با ضدیت با خواست عمومی به منازعه پرداخته است و به‌همین دلیل در ذات خود صرفاً بر نفی و انکار دلالت دارد. از این لحاظ به عقیدهٔ هگل کیفر در قبال بزه مسلم به نظر می‌رسد و آن را نه وسیله بلکه عاقبت اجتناب‌ناپذیر نفس بزه‌کاری باید به حساب آورد. حقوق طبیعی حکم می‌کند که بزه به نفسه به کیفر منجر شود نه اینکه کیفر صرفاً نوعی تدبیر انسانی لازم برای تأمین جان و مال مردم در نظر گرفته شود. برعکس گویی کیفر از ضرورت عقلانی امور برمی‌خیزد و ناشی از نوعی حقوق نانوشته و محضی است که حاکم بر عالم هستی است. البته هگل حتی از اعدام به‌منزله‌ی مجازات پشتیبانی می‌کند ولی خواهان تحدید گسترش آن است.

فصل دوم ـ اخلاق: هگل در قسمت اول کتاب خود نشان داده است که حق محض، همان عینیّت یافتن اختیار آزاد انسان در جهان خارجی است و به معنائی، تجسم عینی و برون ذات آن، همان دارایی است. براساس دارایی ارادهٔ شخص از درون به برون گسترش پیدا می‌کند و به صورت عینی در می‌آید. در این مرحله مسائل مربوط به حالات درونی یعنی شعور، انگیزه، قصد و نیت شخص مطرح نیست و در مورد آنها به ارزیابی واقعی اخلاقی پرداخته نمی‌شود، در صورتی که هگل در فصل دوم کتاب خود باعنوان اخلاق در مورد کیفیّت روح و وجدان اخلاقی بحث کرده است. به لحاظ روشی،اختلاف اصلی میان فصل اول و فصل دوم کتاب، در این است که هگل در فصل اول، موارد خارجی حق طبیعی محض را به‌گونه‌ای که در جهان خارجی متجلی می‌شود تحلیل کرده، در صورتی که در فصل دوم بیشتر نظر به آن نوع حالات درونی داشته است که در اثر تمایز و تعارض میان خواست شخصی و خواست همگانی پدید می‌آید. به‌هرترتیب وقتی که ما با مسئلهٔ بزه روبه‌رو می‌شویم ناگزیر باید آن را به‌صورت همه جانبه مصداق بارزی از تعارض میان خواست شخصی و خواست همگانی تلقی کنیم. بهمین جهت با اینکه ما در این قسمت با ملاک‌های اخلاقی روبه‌رو هستیم، اما نباید فراموش کنیم که هگل در اینجا اصطلاح اخلاق[1] را به معنای بسیار محدود به کار می‌برد و گویی تنها به ابعاد درون ذات آن توجه دارد و هنوز به لحاظ محض عینی به آن نمی‌پردازد.

از طرف دیگر به نظر می‌رسد که اوصاف اخلاق در تفکر هگل غیر از اوصاف حق طبیعی است، یعنی یکی صرفاً درون ذات و دیگری صرفاً برون ذات است، اما در عین حال گویی تشابهی میان آن دو وجود دارد، زیرا هر دوی آنها یک سویه تلقی می‌شوند و تفاوت اصلی فقط از این لحاظ است که یکی متوجه درون و دیگری متوجه برون است، نه چیز دیگر. به عقیدهٔ هگل اگر به نحو محض اخلاق را غیر از حق طبیعی بدانیم، ذهن می‌تواند مدعی شود که به نفسه حق قانونگذاری دارد و دیگر هیچ ضابطه خارجی و متعینی را نمی‌پذیرد و آنگاه شخص به عنوان فاعل من یشاء می‌خواهد عمل خود را بدون ضوابط و ملاک‌های رایج، انجام دهد. چنین عملی به هر ترتیب در جهت شرور قرار می‌گیرد و به

---

۱. در این موارد در زبان فرانسه اغلب Moralité را می‌آورند که با اصطلاح Morale و خاصه Ethique تفاوت بسیاری دارد.

لحاظ سیاسی منجر به بی‌قانونی، هرج و مرج[1]، بحران حکومت و ناتوانی آن می‌شود. هگل در این بحث به تحلیل سه نکته اصلی پرداخته است: ۱- قصد ۲- نیت و رضایت ۳- خیر و شر.

۱- **قصد:** قصد همان خواست یا اراده مختار است که صرفاً درونی لحاظ شده است و در واقع با مفهوم «من» که به فعالیت درآمده شناخته می‌شود. «من» خود را به عنوان متمایز و جدا از عالم خارج وضع می‌کند ولی از آنجا که به‌هرترتیب، اخلاق به نحوی از خواست و اراده نشأت می‌گیرد، ناگزیر «من» با عمل نیز ارتباط پیدا می‌کند. ولی چون هیچ امری ـ حتی در حدّ فی ذاته ـ مجزا از بقیه امور نیست و خواه ناخواه براساس اصل علیّت، ضرورتی بر آن حاکم است، «من» که خود را به‌گونه‌ای مستقل و نامحدود می‌یابد، در مقابله با «غیرمن» با محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری مواجه می‌شود و نتایج عمل خود را غیر قابل پیش‌بینی می‌بیند. «من» با عمل خود گویی،هستی خود را با مشکلات بی حدّ و حصری درگیر می‌یابد و خواه ناخواه ـ حتی شاید به نحو کامل ـ تحت تأثیر تخیلات و توهمات خود قرار می‌گیرد و عملاً بحران شخصیتی پیدا می‌کند.

۲- **نیت و رضایت:** البته به لحاظی اصطلاح نیت و قصد مترادف به نظر می‌رسند، ولی هگل واژه نیت[2] را به معنای خاص به کار برده است. گویی «من» برای خود این حق را محفوظ می‌دارد که در مورد نتایج پیش بینی‌نشده عملی که انجام داده است،از خود سلب مسئولیت کند، آن هم به این دلیل که آن نتایج مطابق با خواست شخصی او نبوده و به نحو اضطراری و در اثر عوامل خارجی به وقوع پیوسته‌اند. بحث هگل در این قسمت درباره یک مسئلهٔ اصلی است و آن اینکه به لحاظ حقوقی صرف، آیا می‌توان نیت را ضابطه ارزش عمل دانست یا نه! به سخن دیگر او همان سؤال مشهور و زیربنایی را طرح کرده که آیا هدف،وسیله را توجیه می‌کند یا نه!

۳- **خیر و شر:** البته صرف پیروی از غایات نفسانی به خودی خود خطا نیست، حتی اگر هدف «من»، لذات و یا فقط تمتع باشد. مسئلهٔ زمانی دچار مشکل می‌شود که هدف «من» به‌صورتی در جهت مخالف خواست کلی و همگانی باشد. به‌همین دلیل در

---

1 . Anarchie
2 . Intention

اینجا اخلاق کاملاً مشروط و مقید به دو ضابطه اجتناب‌ناپذیر کلیت و عقلانیت می‌شود؛ هر عملی که با این دو ضابطه مطابقت نکند، البته دیگر نه خیر بلکه کاملاً شر محسوب خواهد شد. منظور اینکه برای هگل، خیر مطابقت عمل با خواست همگانی است، خاصه که فقط هر آنچه کلی است می‌تواند معقول باشد. در واقع ملاک خیر در سنت فکری هگل همان عقل است،یعنی گویی انسان تا عمل خود را مطابق با عقل نسازد نمی‌تواند خواست و اراده شخصی را در مسیر روح کلی زمانه قرار دهد.

فصل سوم ـ اخلاق اجتماعی: تا حدودی می‌توان تصور کرد که محتوای فصل سوم کتاب هگل، کوششی است در جهت برقراری وضع مجامع میان حق طبیعی که صرفاً برون ذات است و اخلاق رسمی متداول که صرفاً درون ذات تلقی می‌شود. براین اساس، «خیر» دیگر یک مفهوم میان تهی و مبهم باقی نمی‌ماند، بلکه در حدّ فی‌ذاته، تحقق کلیّت حکم اخلاقی را در جهت مطابقت آن با خواست همگانی، تضمین می‌کند. منظور نوعی انعکاس متقابل میان برون ذات و درون ذات است که عملاً دلالت بر اعتبار زیربنایی آن دو دارد. گویی این بار ذهنیت اخلاقی با عینیت آن عملاً مطابقت پیدا کرده و از این رهگذر ما به نوعی دستگاه اخلاقی می‌رسیم که می‌تواند فراتر از رسم، عادت، خلق و خوی متداول بسط پیدا کند و به معنائی ارکان حیاتی خانواده، جامعه مدنی و دولت را بنیان بنهد. هگل در این فصل به همین سه مسئلهٔ اصلی یعنی خانواده، جامعه مدنی و دولت پرداخته است که ما در اینجا هر یک از این موضوع‌ها را با مراعات ترتیب آنها، جداگانه بررسی می‌کنیم.

I- خانواده: هگل، چه در کتاب فلسفه حق و چه در آثار قبلی خود به انحای مختلف بر این اصل تأکید کرده است که فرد و حتی شخص به معنای عمیق کلمه الزاماً واحد اصلی جامعه مدنی نیست، بلکه گویی فقط براساس خانواده است که اشخاص می‌توانند در حیات مدنی شریک شوند. به نظر او عشق به خودی خود بیشتر نوعی احساس عاطفی است که بر نوعی آگاهی از یگانگی خود با دیگری دلالت دارد و الزاماً جنبه اجتماعی پیدا نمی‌کند. در صورتی که زناشویی و تشکیل خانواده هسته مرکزی جامعه مدنی محسوب می‌شود. همچنین لازم به گفتن است که به نظر هگل، زن و شوهر، افزون بر اختلاف جنسیت طبیعی به لحاظ روحی نیز از هم متفاوتند و به‌هرطریق اصل

ازدواج بر مغایرت کامل آنها ابتناء می‌یابد. آن دو تا حدودی درمقام دو شخص کاملاً مستقل از هم و فقط مطابق تصمیم شخصی خود باید به ازدواج با یکدیگر رضایت دهند. به‌همین دلیل به عقیده هگل کاملاً منطقی است که زناشویی با خویشاوندان نزدیک، صرف‌نظر از مسائل زیست‌شناسی و نژادی، باز هم نمی‌تواند مقبول باشد. زناشویی، حتی اگر براساس عشق و عاطفه محض طرفین بنیان گیرد، باز به خودی خود و به نحو ریشه‌ای، کاملاً نوعی پیوند اخلاقی است و به‌همین دلیل در واقع باید آن را غایت تلقی کرد نه وسیله. از این لحاظ هگل حتی برخلاف اقتصاددانان نه تنها خانواده را یک واحد اقتصادی برای برقراری تعاون در امور زیستی و رفع نیازمندی‌های روزانه تلقی نمی‌کند، بلکه اعتقاد دارد که آن افزون بر اینکه عمیقاً زیربنای عقلی دارد، همچنین به‌گونه‌ای زیربنایی با امور قدسی سنخیتی پیدا می‌کند. هگل قبلاً در کتاب پدیدارشناسی روح[۱]، با تحلیل نمایشنامه فاجعه برانگیز «آنتیگون» اثر معروف سوفکلس، نشان داده است که خانواده به صورت ریشه‌ای واجد نوعی حرمت قدسی عمیق است که گویی از یک قانون نانوشته نشأت گرفته و در این مهم زن ـ شاید بیش از مرد ـ به عنوان خواهر یا همسر و یا مادر، موظف پاسداری از آن شده است. به‌همین دلیل امکان گسستگی خانواده و متارکه زوجین نمی‌تواند به اختیار خود آنها باشد. اگر در تشکیل خانواده، آنها مستقلاً حق انتخاب دارند، در متارکه و جدایی، این حق از آنها سلب می‌شود. از طرف دیگر با اینکه به لحاظ والدین، متارکه اضطراری ممکن است یک جنبه احساسی صرف داشته باشد، اما در هر صورت از نظرگاه اولاد آنها، این عمل کاملاً عینی و برون ذات خواهد بود و سرنوشت آنها را تغییر خواهد داد.

در انتهای این قسمت لازم به ذکر است که اگر خانواده را به عنوان یک «وضع مجامع» در نظر بگیریم، آن در عین حالی که به عنوان مفهوم، کاملاً کلیت پیدا می‌کند، به همان دلیل به لحاظ منطقی، واجد وحدت نیز می‌شود.

II -جامعه مدنی: ارتباط میان اجزاء خانواده به هر ترتیبی که آن را تصور کنیم براساس نوعی انسجام درونی برقرار می‌شود، به نحوی که گویی اگر هم اختلافی میان

---

۱. ر.ک. به کتابی از نگارنده: «پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل» (مشخصات کتاب در آخر این فصل آورده شده است)

اعضاء آن پدید آید، باز حقیقت کلّ آن واحد و یک دست باقی می‌ماند، اما جامعه مدنی بااینکه از تجمع کثیری از خانواده‌ها و اشخاص به وجود می‌آید، اوصاف و ممیزات آن نه تنها مستقل از خانواده‌هاست بلکه حتی در تقابل با آنها نمایان می‌شود. گویی به لحاظ منطق مورد نظر هگل، باید خانواده را وضع و جامعه مدنی را وضع مقابل آن به حساب آورد و در جهت هم‌آهنگ کردن آن دو، همچنین باید دولت[1] را ـ همان‌طور که در ادامه بیشتر متوجه خواهیم شد ـ وضع مجامع آن دو در نظر گرفت. جامعه مدنی براساس جنبه‌های سه گانه خود، یعنی نظام نیازمندی‌ها و دادگستری و شهربانی و اصناف تشکل دارد و بیشتر با توجه به آنها قابل مطالعه و بررسی است.

۱- نظام نیازمندی‌ها: هر انسانی به‌صورت طبیعی تنها به فکر حیات خویشتن است و در جهت تحقق بخشی اهداف خصوصی خود فعالیت می‌کند. غایات مورد نظر او صرفاً شخصی بوده و عملاً فاقد کلیت‌اند. مسئلهٔ اصلی برای هرکس، رفع نیازمندی‌ها و فراهم آوردن مایحتاجاتی از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن است. با اینکه نیازمندی‌های او فقط مادی نیستند، اما به‌هرحال در تمام موارد او به خویشتن توجه دارد و همین کلیت فعالیت او را خواه ناخواه محدود می‌کند. او دیگران را به عنوان وسایل برای رسیدن به غایات شخصی خود تلقی می‌کند و خود نیز البته به‌همان علت در نظر دیگران همین موقعیت را دارد. در نتیجه عملاً مجموعه‌ای از وابستگی‌ها، تقابل‌ها و تعامل‌ها به وجود می‌آید که تار و پود جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. هگل این را نظام نیازمندی‌ها نامیده و مشخصات و اوصاف ممیزه آن را به ترتیب زیر تحلیل کرده است:

الف ـ وابستگی متقابل: انسان حتی اگر قصد داشته باشد صرفاً برای خود کار کند، باز ناگزیر از کار برای دیگران نیز است. کار در جامعه مدنی ضرورتاً مبتنی بر نوعی تقسیم‌کار است، اعم از عادلانه یا غیر عادلانه. هر نوع فعالیت کاری،حتی اگر صرفاً غایات خاصّ شخصی داشته باشد، باز در تحقیق اهداف همگان مؤثر می‌تواند باشد.

---

۱. هگل در مورد دولت، لفظ آلمانی Staat را به کار برده که معنای آن تا حدودی با لفظ Etat فرانسه و State انگلیسی فرق دارد؛ منظور او بیشتر دولت، قدرت ملت و حتی سرزمین رسمی زندگی است. در صورتی که در زبان‌های فرانسه و انگلیسی منظور بیشتر حکومت Gouvernement و سازمان‌های رسمی اداری است.

ب ـ کار: انسان از طریق کار خود در مواد خام طبیعت دخل و تصرف می‌کند و آنها را از طریق فن و صنعت به صورت قابل استفاده در می‌آورد. تقسیم کار همچنین به سبب نیازهای متقابل و فعالیت‌های مکمل به وجود می‌آید.

ج ـ ثروت به عنوان عنصر سوم: از طریق کار اشخاصی که در جامعه مدنی زندگی می‌کنند، به مرور سرمایه عمومی اندوخته می‌شود و از طرف دیگر براساس اندوخته‌های شخصی خواه ناخواه طبقاتی در جامعه به وجود می‌آیند. به عقیده هگل پیدایش طبقات اجتماعی مبنای عقلی دارد. در واقع نوع کار، اشخاص را به صورت قشرها و طبقات متفاوت در می‌آورد و براین طبقه‌بندی، نوعی منطق نیز حاکم است. هگل در درجه اول به طبقه کشاورزان اشاره می‌کند که در فعالیت آنها جنبه‌ای از نوعی بی‌واسطگی دیده می‌شود و گویی وسایل کاری آنها در ادامه اعضای بدنی‌شان است و روح‌شان با فعالیت مستقیم آنان عجین شده و همچنین به سبب متحدالشکل بودن فعالیت آنها، نوعی وابستگی و قرابت نیز میان آنها برقرار است. هگل در درجه دوم به طبقه صنعتگران و بازرگانان اشاره می‌کند که بیشتر به کارهای مختلف مشغول‌اند و امکانات هوشی و قابلیت‌های یدی خود را با توجه به نیازمندی‌ها در جهت دخل و تصرف در مواد اولیه به کار می‌برند. در واقع اگر طبقه کشاورزان را به سبب متحدالشکل بودن فعالیت آنها، نموداری از کلیت محض بدانیم، طبقه صنعتگران و بازرگانان را باید نموداری از جزئیت محسوب کنیم. بالأخره هگل از طبقه‌ای صحبت می‌کند که هیأت حاکمه را تشکیل می‌دهد و تا حدودی مظهری از تمامیت عقلانی می‌شود.

البته طبقات در نظام فکری هگل به گروه‌های ثابتی که شغل آنها به‌طور لایتغیر از اسلاف به اخلاف می‌رسد، شباهتی ندارد و مثل جامعه سنتی هندی براساس «کاست»ها و تبار ثابت اشخاص تعیین نمی‌شود. در طبقات مورد نظر هگل، مشاغل باید براساس تصمیم و انتخاب آزاد اشخاص انجام گیرد و هریک از آنها براساس استعداد و امکانات هوشی خود وابسته به صنفی از مشاغل موجود در جامعه مدنی شوند. هگل با صراحت نظام مدینه فاضله افلاطون را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و قبول ندارد که فرمانروایان از اشخاص سلب آزادی کنند و آنها را بالاجبار وابسته به طبقات اجدادی خود نمایند.

۲- دادگستری: در جامعه مدنی اشخاص به صرف اینکه شخص هستند دارای حقوق‌اند و به‌طورطبیعی باید قوانینی باشد که حق هرکس را محفوظ بدارد. حق، یک امر انتزاعی و صوری صرف نیست، بلکه یک امر کاملاً عینی و اجتناب ناپذیر است که موضوع قانون قرار می‌گیرد. به‌همین دلیل باید در جامعه مدنی سازمان بسیار مهمی بنیان گیرد که بتواند به این امر رسیدگی کند، یعنی نظام دادگستری. این نظام در درجه اول باید حقوق اشخاص را تشخیص دهد و ضوابطی برای قانونمند کردن آنها در نظر گیرد. مسلم است که صفت ممیزه قانون از هر نوعی که باشد، کلیّت و قابل تعمیم بودن آن است والّا هیچ قانونی استقرار و استمرار نمی‌یابد و به عینیّت نمی‌رسد. شاید در جوامع قدیمی و حتی امروز در مراعات بعضی از قوانین صرفاً به رسوم و عادات محلی اکتفا می‌شود به‌گونه‌ای سنت متداول غیر مدوّن ممکن است در حلّ و فصل اختلافات جزئی محلی مؤثر باشد، ولی در هر صورت قانون با رسوم عادی تفاوت زیادی دارد. این نوع رسوم مربوط به امور جزئی‌اند و تابعیت از آنها ضرورت ندارد. چه بسا که در موارد مختلف بتوان از آنها به انحای متفاوت استفاده کرد، اما به‌هرحال، آنها تحت تأثیر امور جزئی قرار می‌گیرند و مصداق مشخص همگانی برای آنها به سهولت به دست نمی‌آید. البته قوانین کلی الزاماً در روابط داخلی یک خانواده و روابط خصوصی زن، شوهر و کودکان قابل اجرا نیستند، زیرا بنا بر تعریف اعضاء یک خانواده به شخصه مستقل به حساب نمی‌آیند و به معنائی آنها در حکم یک تن واحد قلمداد می‌شوند، زیرا روابط آنها عاطفی و درونی است و شاید نتوان به‌طور عینی این روابط را مشخص کرد.

از سوی دیگر مسلم است که قوانین باید رسماً اعلان شوند و همگان از آنها مطلع گردند. این نیز صرفاً مصلحت‌جویی نیست بلکه در این مورد، نوعی ضرورت عقلانی وجود دارد. کلاً قانون موقعی برای اشخاص الزام‌آور می‌شود که آنها آن را به‌منزلهٔ قانون شناخته باشند. به همین دلیل است که محاکمات و دادرسی‌هایی که به نحو قانونی انجام می‌گیرند باید علنی باشند. همچنین باید گفت برای اینکه حق به صورت قانونی مورد بررسی قرار گیرد باید یک دادگاه رسمی وجود داشته باشد و مسئولیت همه جانبه آن را به عهده گیرد.

۳- شهربانی و اصناف: در این قسمت فقط به اختصار یادآور می‌شویم که جامعهٔ مدنی همان‌طور که گفته شد از نظام نیازمندی‌های جمعی تشکیل شده است و اشخاص

مطابق حقوق خویش در جهت اهداف خاص خود به فعالیت مشغول‌اند و به‌هرترتیب می‌باید سازمانی بالفعل تشکیل شود تا بر حسن انجام امور ناظر باشد و از تخلفات جلوگیری کند؛ چنین سازمانی را شهربانی می‌نامند.

همچنین به نظر می‌رسد که فعالیت اشخاص متوجه غایاتی است که مجموعهٔ آن «خیر» آنها را تشکیل می‌دهد و خیر خصوصی این اشخاص در جوامع وسیع و گسترده‌تر، در مؤسسه و اتحادیه‌های مختلف عینیت می‌یابد که با در نظر گرفتن هر یک از مشاغل خاص، به اصناف تعبیر می‌شود.

III ـ دولت: همان‌طور که دیدیم مطابق نظر هگل خانواده بر اولین تحقق صورت عقلی در حیات انسانی دلالت دارد که واجد کلیت ذاتی است ولی در این مرحله بنابر تعریف هیچ شکاف و اختلافی نباید در آن دیده شود، با اینکه در بطن آن نمی‌توان نوعی جنبه جزئی را به‌صورت مضمر انکار کرد. البته این «جزئیت» در ابتدا صرفاً جنبه بالقوه و پنهانی دارد. اعضاء خانواده به شخصه مستقل نیستند اما هنگام پیدایش نشانه‌های اضمحلال و یا انحلال قطعی خانواده، هریک از اعضاء آن مجبور می‌شوند به جدایی خود از آن کلیت پی ببرد و این جدایی را از طریق احساسی که در آنها به وجود آمده است بروز دهند. اما خارج از خانواده، در جامعهٔ مدنی به نظر می‌رسد که کلیت و جزئیت اشخاص و جدایی آنها از یکدیگر همیشه بالفعل مطرح است. از این لحاظ «جزئی» به مقاصد خصوصی شخصی و «کلی» به جامعه اطلاق می‌شود و در نتیجه نوعی تضاد و تقابل در طرفین به وجود می‌آید. مطابق منطق خاص هگل هر نوع تقابل خارجی به لحاظ درونی در متقابلین نیز انعکاس می‌یابد؛ منظور اینکه در تقابل میان شخص و جامعه، این تقابل خارجی در بطن هر یک از آن دو منعکس می‌شود و تضاد درونی آنها را نیز برملا می‌کند. با این‌حال اگر تحول این رابطهٔ پیچیده را دنبال کنیم، خواهیم دید که به مرور امکان نزدیکی و هم آهنگی میان آن دو قابل تصور می‌شود. متقابلین در عین تعارض به نحوی با یکدیگر وابستگی دارند و به‌همین دلیل، تشخیص مسئولیت هر یک باید به‌وسیلهٔ یک عاملی غیر از خود آنها انجام گیرد و این مهم در جامعهٔ مدنی به عهده دادگستری گذاشته می‌شود. این سازمان براساس قوانین مصوبه،کوشش دارد تعارضات را رفع و توافق‌ها را برقرار سازد. از این لحاظ هدفی که بالنسبه کلی است با خواست‌ها و منافع خصوصی

گروهی از اشخاص متعادل می‌شود، یعنی میان اعضاء اصناف تعمیم پیدا می‌کند و از این رهگذر حداقل، بخشی از جامعه مدنی را در برمی‌گیرد. اگر از این مرحله فراتر رویم، در نهایت با توجه به تقابل خانواده و جامعه که در واقع به خودی خود نوعی تقابل کلیت و جزئیت است، از طریق منطق دیالکتیکی، ما به مرحله‌ای می‌رسیم که آن را باید وضع مجامع آن دو بدانیم؛ منظور اینکه در مورد دولت گویی ما با نوعی تمامیت روبه‌رو می‌شویم. هگل در واقع میان دولت، و جامعه قائل به تفارق بنیادی است و دولت را به‌هیچ‌وجه جمع عددی افراد نمی‌داند و در عین حالی که آن را مجموعه‌ای ازگروه‌ها محسوب می‌کند ولی کاملاً شأن خاصی برای آن قائل می‌شود. به نظر هگل دولت در عالی‌ترین سطح، حقیقت آزادی اشخاص را مشخص می‌کند، زیرا دولت معقولیت دارد و تنها براساس آن است که صورت اصلی آزادی تحقق‌پذیر بوده و حقیقت آن روشن می‌شود. دولت، گرایش‌های متفاوت خانواده‌ها و جامعه مدنی را هم‌آهنگ ساخته و از تعارضات اجتناب‌ناپذیر میان آن دو جلوگیری می‌کند.

البته هگل تصور نمی‌کند که هر دولت بالفعلی با اوصافی که او برای آن تعریف می‌کند مطابقت داشته باشد. اغلب دولت‌ها می‌توانند مظهری از نادرستی باشند و در اثر خدعه و زور و یا در اثر دسیسه‌های مغرضانه خارجیان تشکیل یابند. بحث هگل صرفاً اصولی است و منظور او بیشتر دولتی است که مطابق تعریف دقیق او تشکل یافته باشد. به‌هرطریق همان‌طور که در مورد خانواده و جامعه مدنی دیدیم، در مورد دولت نیز هگل اشاره به مراحل سه گانه خاصی می‌کند که باید به ترتیب آنها را در نظر داشت: ۱- قانونگذاری به لحاظ سازمان‌های درونی دولت ۲- حقوق بین‌المللی ۳- تاریخ جهانی

۱- **قانونگذاری به لحاظ سازمان‌های درونی دولت:** هگل با اینکه از عصر روشنگری به سبک فرانسوی و انگلیسی انتقاد کرده و در گفتار منورالفکران آن عصر نوعی انحطاط و پیدایش نوعی نور کاذب را به جای حقیقت دیده است، ولی خود او به لحاظ دیگر عمیقاً متجدد است و بارها در آثار خود بر تفوق جوامع جدید بشری نسبت به انواع گذشته آن سخن گفته و از خطایای حکومت‌های قبلی انتقاد کرده است. او بیشتر بر آزادی شخص در جهت توسع عقل تأکید دارد و از آن دفاع می‌کند. به عقیده او قانون باید عمیقاً معقول باشد زیرا در واقع قانون به تنهایی بر عقلانیت لازم در زمان معینی دلالت

می‌کند. برخلاف گفته بعضی از منتقدان افکار هگل، او به‌هیچ‌وجه یک میهن‌پرست احساساتی پر خروش و میان تهی نبوده است و اصلاً چنین تصوری با اصول تفکر او منافات دارد. هگل را در واقع بیشتر باید یک عقلی مسلک افراطی دانست. به‌عقیده او، دولت مظهری از عقل است و به خودی خود صورت معقولی از آن را نمایان می‌سازد و کاملاً ساختار انداموار[1] دارد و براساس سه جنبهٔ کلی، جزئی و شخصی (معادل تمامیت) شناخته می‌شود. جنبهٔ کلی دولت در قانونگذاری دیده می‌شود و جنبهٔ جزئی آن در قوه مجریه که البته در نظام فکری هگل شامل قوهٔ قضاییه نیز می‌شود. جنبهٔ شخصی که بر نوعی تمامیت دلالت دارد، مربوط به سلطنت و شهریار حاکم است. آنگاه هگل در مورد این سه جنبهٔ زیربنایی دولت به ترتیب معکوس، مطالبی را تا حدودی به‌صورت ارزشی عنوان می‌کند و در ابتدا از سلطنت سخن به میان می‌آورد:

الف ـ سلطنت: به عقیده هگل بهترین نظام برای یک کشور، در صورت مطابقت آن با تعاریف اصولی، نظام سلطنتی مشروطه است. بهتر است در هر صورت در رأس امور یک چهرهٔ شاخصی قرار گیرد که شهریار نامیده می‌شود و چنین نظامی حتی بهتر از نظام جمهوری است و در این مورد استدلال می‌کند که یک شخصیت صالح، نمودار بهتری از صورت معقول یک دولت می‌تواند باشد. عامل عقلانی به لحاظ منطقی در یک شخصیت بارز، عینیت تحقق یافته بیشتری را می‌تواند نمایان سازد. هگل در ادامهٔ بحث خود ـ احتمالاً با توجه به وضع موجود در پروس آن عصر ـ استدلال می‌کند که مقام سلطنت بهتر است موروثی باشد. با این‌حال نظر اصلی هگل این نیست که شهریار باید دارای قدرت مطلقه باشد، بلکه برعکس به عقیدهٔ او، اوامر شهریار جنبهٔ نموداری دارند و الزاماً با مشورت و مصلحت شورای وزیران باید به اجرا گذاشته شوند.

ب ـ قوه مجریه: این قوه در دولت، مرحلهٔ جزئیت را نمایان می‌سازد و کار آن مطابقت دادن قوانین اصلی با موارد جزئی است که از این رهگذر منافع خصوصی را نیز می‌توان تأمین کرد. هگل در مورد انتخاب اشخاص که اِعمال قوانین را ـ چه به لحاظ اجرایی و چه به جهت قضایی ـ به عهده می‌گیرند، نکات کاربردی قابل توجهی را بیان داشته است که از آوردن آنها در اینجا صرف‌نظر می‌کنیم.

---

1 . Organique

ج ـ قوه قضائیه: قانون ـ همان‌طور که بارها تکرار شد ـ باید کاملاً جنبهٔ کلی و عمومی داشته باشد بدون این شرط، زیربنای عقلانی نخواهد داشت و اعتبار خود را از دست خواهد داد. همچنین لازم به گفتن است که هیچ قوهٔ مقننه‌ای نمی‌تواند واقعاً قوانین را صرفاً ابداع کند و یا فقط حالت تعبدی به آنها بدهد. قوانین خلق الساعه نیستند و در هر جامعه‌ای همیشه سابقه و پیشینه‌ای دارند و خواه ناخواه به‌صورت مضمر همیشه در جریان امور به نحوی مورد نظر بوده و هستند. البته با تحولات اجتماعی و نیازمندی‌های جدید، آنها نیز تغییراتی پیدا می‌کنند. در ضمن باید یادآور شد که به نظر هگل «کلیت» را که از لوازم ذاتی قوانین است، الزاماً مترادف «اکثریت» نباید تلقی کرد. قوانین اصلی که با روح دولت مطابقت می‌کنند، الزاماً به سبب نظر اکثریت قوام و دوام نمی‌یابند. هگل بر خلاف روسو، به اکثریت آرای مردم در تدوین قوانین اعتقاد ندارد و آن را ناکارآمد ارزیابی می‌کند. او مردم را تودهٔ انبوهی از افراد تلقی نمی‌کند و تصور ندارد که از این رهگذر واقعاً بتوان به قوای اجرایی و قضائی حکومت مبتنی بر عقل تحقق بخشید و زمام امور را صالحانه اداره کرد.

۲- **حقوق بین‌المللی:** از نظر هگل از آنجا که یک دولت ساختار انداموار دارد ناگزیر به نحو بالذات محصور و در خود بسته است و بیشتر به حیات درونی و به تضادهای احتمالی خود توجه دارد. به این طریق در اختلافات یک دولت با دوّل دیگر، مسائلی پیش می‌آید که به‌گونه‌ای درونی قابل حلّ نیست و از طرف دیگر چون هیچ گونه حاکمیت بین‌المللی وجود ندارد، در نتیجه برای پیدا کردن راه حلّ‌های نهایی در اختلافات فی‌مابین دوّل، ناگزیر آنها به زور متوسل خواهند بود. از این لحاظ هگل جنگ را نه تنها اجتناب‌ناپذیر بلکه به معنائی یک امر اخلاقی تلقی می‌کند. به نظر او در چنین شرایطی آزادی شخص و قدرت دولت به طور کامل در یک وضع مجامع قرار می‌گیرند. هگل از پیشنهادهای «صلح پایدار» کانت و «دادگاه جهانی» فیخته کاملاً آگاه است ولی چنین آرزوهایی را غیر قابل تحقق می‌داند. او فساد ملت‌ها را ناشی از هر نوع صلح طولانی می‌داند، چه رسد که این صلح دائمی باشد. افزون بر این و برخلاف نظر کانت و گروهی از پیروان او، هگل به استقرار یک مقام و یا دستگاه سازمانی بین‌المللی که بی‌طرف باشد و اختلافات میان دوّل را حل و فصل کند، اعتقاد ندارد و همان‌طور که اشاره کردیم تنها وسیله دفاع را هنگام

بروز اختلاف میان کشورهای ملی، همان جنگ می‌داند. به عقیده او رابطه میان کشورها چه در زمان صلح و چه در موقع جنگ مشابه رابطه میان افراد مستقلی است که تن به هیچ قید و شرطی نمی‌دهند و شاید حتی به هیچ اصل معقولی نیز وابسته نیستند. البته از طرف دیگر می‌توان تصور کرد که روح جهانی، گویی باید در کلیّت مطلق خود به استقرار یک دولت جهانی منجر شود، ولی عملاً چنین چیزی نیز ناممکن است، زیرا نظام واحد و مسلط سیاسی در نهایت به‌گونه‌ای ضروری ضد خود را به بار می‌آورد و به‌همین دلیل فقط یک دولت ملی که تنها منزلگاه میان راه محسوب می‌شود، می‌تواند اصالت داشته باشد و چیزی فراتر از آن معنای دقیقی پیدا نمی‌کند. به نظر هگل روح جهانی نه در ابردولت‌ها بلکه تنها در سیر تاریخ جهان می‌تواند تحقق بپذیرد و به‌همین دلیل هگل عظمت و انحطاط دولت‌های ملی مبتنی بر روح قومی[1] را به انحای گوناگون روایت می‌کند و در نهایت اعتقاد دارد که «تاریخ جهان در حکم یک قدرت محض نیست بلکه عقل است که تاریخ را داوری می‌کند.» «تاریخ جهان دادگاه جهان است[2].» هگل برترین وظیفه را برای یک دولت، پاسداری از حاکمیت و استقلال کشور می‌داند، زیرا به‌هرطریق اگر حاکمیت از بین برود، دیگر کشوری نیز نخواهد بود. از این لحاظ اگر کشوری در مظان مخاصمه قرار گیرد، تمام تبعه آن کشور عنداللزوم از جان‌نثاری نمی‌توانند خودداری کنند.

۳- **تاریخ جهان:** به لحاظی رابطهٔ کشورها با یکدیگر قابل قیاس با ارتباط افراد (نه اشخاص) در جامعه است، به نحوی که هریک از طرفین حداکثر امتیازات را برای خود می‌طلبد و حقی برای غیر خود قائل نیست، ولی در عین حال نمی‌توان سیر تاریخ را صرفاً براساس وقایع احتمالی و غیر ضروری و شاید حتی عبث بنیان نهاد. گویی روحی که ضرورتاً بر جهان حاکم است به نحو موقتی در وقایع و اشخاص تجسد و تحقق می‌یابد و در واقع آنها را به عنوان آلات و ادوات خود به کار می‌برد و بعد از سپری شدن هدفی که در پیش داشته، آنها را به عنوان امور زاید، کنار می‌زند و به بوته فراموشی می‌سپارد تا ضرورت صیرورت خود را همچنان به نحو دیگر حفظ نماید: تاریخ جهان نه فقط عدم پایان، بلکه حرکت و توسع دائمی عقل است.

---

1 . Volksgeist (آلمانی)

2 . Die Weltgeschichte ist das Weltgericht (آلمانی)

روش کلی هگل در کتاب *فلسفه حق* به لحاظی صرفاً استنتاجی به نظر می‌رسد و گویی او با اتکاء به اصول و مقدماتی که آنها را مبرهن می‌داند، می‌خواهد در مورد خانواده و جامعه مدنی و دولت منطقاً به آن نوع نتایج برسد که براساس آنها ـ همان‌طور که در مقدمهٔ کتاب خود آورده است ـ امر واقع و امر معقول متقابلاً به سوی یکدیگر سوق پیدا کنند و در نهایت برهم منطبق شوند. هدف اصلی او، بررسی و تحلیل شرایط وامکان تحقق عینی آزادی فردی است که البته باید به نحو زیربنایی بر معقولیت ابتناء داشته باشد. در این مهّم تنها راهی که به نظر او معتبر می‌آید، هم‌آهنگ‌سازی «آزادی فردی» و «قدرت دولت» است. همان‌طوری که در ادامه خواهیم دید،آزادی به نحوی که هگل آن را تصور می‌کند به عینه نه در فرد تمرکز دارد و نه براساس حقوق صوری که ارثیه فرهنگ رومی است به دست می‌آید. در حقوق رومی همیشه بخشی ازخشونت و مظلوم‌کشی سازمان‌های رومی به‌صورت پنهانی وجود داشته است و نوع آزادی که انسان عمیقاً بدان نیازمند است از رهگذر آن نمی‌تواند تأمین شود. ولی همان‌طور که خود هگل نیز اشاره کرده است عملاً دولت آرمانی مورد نظر او نیز به عینه با دوّل بالفعل واقعی مطابقت ندارد و اصلاً درست به نظر نمی‌رسد که بتوان فرمان دولت را هم‌چون بازتاب اخلاقی خطاناپذیر قلمداد کرد، خاصّه که در آلمان، فلسفه سیاسی هگل عمدتاً به‌صورتی محافظه‌کارانه مورد استفاده بوده است و درمورد بعضی از مشکلات موضع کلی او، سکوت اختیار شده است.

البته از طرف دیگر نحوهٔ شکل‌گیری افکار هگل را در مورد فلسفه حق همچنین می‌توان براساس نظر او در مورد تاریخ و سیر آن در کشورهای غربی بیان داشت و بعضی از پیچ وخم‌های فلسفه حق او را از این رهگذر آشکار ساخت. در هر صورت مسلم است تصوری که هگل از مفهوم دولت دارد تا حدودی هم بر اثر دقت خاص او در مسائل تاریخ عمومی جهان بوده است و برای فهم درست فلسفه او،یادآوری چند نکته در این زمینه می‌تواند مفید واقع شود. به عقیدهٔ هگل شهروند آتنی مستقیماً شریک در حیات مدینه خود بوده و در بطن جامعه، آزادی خود و همشهریانش را به نحو متقابل و همه جانبه تضمین شده می‌دیده است. در صورتی که در نظام امپراتوری رومی، اشخاص ناگزیر مانند «اتم»های بی‌جان و روح، مبدل به افراد مجزا از هم شده بوده‌اند که دیگر مشارکت طبیعی و سالم در جامعه بی‌در و پیکر رومی برای آنها مقدور نمی‌نموده است. روابط میان

آنها نه تنها براساس قوانین و مقررات صوری تنظیم می‌شد، بلکه ضمن اینکه آنها نسبت به هم بی‌تفاوت و بی‌اعتناء شده بودند، گویی همچنین استحکام درونی خود را نیز از دست داده و عملاً دچار بیگانگی با خود نیز بودند. به‌همین دلیل آنها در اولین فرصت به‌طرف تعلیمات مسیحی گرایش پیدا کرده و به مرور در امت واحد دینی تشکل یافته‌اند. از این لحاظ هگل کلیساها را در همراه کردن مردم با یکدیگر و ایجاد نوعی وحدت درونی بسیار مؤثر می‌داند. کلیسای مسیحی طبق خواسته مسیح می‌بایستی به یک جامعه مبتنی بر صلح و آشتی تحقق بخشد و براساس ایمان به روح مطلق، همگان را متحد سازد، ولی کاتولیسم و کلیسای رومی به مرور عملاً بیشتر به سنت‌های رومی باستان برگشته و زمامداران آنها تمایل به جوّ فرهنگی سزارها اقتداء می‌کرده‌اند و در نتیجه خواه ناخواه عمیقاً گرفتار ظاهرسازی و دروغ بوده‌اند، به‌گونه‌ای که تا اواخر قرون وسطی، می‌توان گفت که کلیسا عملاً وظیفه اصلی خود را به دست فراموشی سپرده بود. کلیسای پروتستان نیز با اینکه در اثر انتقاد از کلیسای کاتولیک رومی به وجود آمده ولی به سبب بی‌اعتنایی به واقعیت امور جهان، آن نیز در نهایت در یک عالم درونی انتزاعی و کاذب محبوس شده است و حتی در اثر کثرت‌گرایی، افراد، وحدت درونی و امکان هر نوع آزادی عینی را از دست داده‌اند. هگل با بررسی تاریخ مسیحیت و سازمان‌های رسمی آن به این نتیجه می‌رسد که کلیساها ـ اعم از کاتولیک یا پروتستان ـ به وظیفه اصلی خود عمل نکرده‌اند و در نتیجه در دوره‌های جدیدتر ناگزیر دولت‌های سیاسی جای آنها را گرفته‌اند. دولت جدید در نظرگاه هگل خواه ناخواه وظایف کلیسا را به عهده دارد و تنها قدرتی است که می‌تواند به اخلاق و حیات روحی مردم تحقق بخشد. در عصر جدید به عقیده هگل، حتی کلیساها باید دولتی شوند. به این ترتیب دولت درجهت حفظ نظام درونی خود، باید قادر شود تطابق امر واقعی و امر عقلانی را ممکن سازد و منطق مطلقی که از مسیحیت برخواسته و سه جزء اصلی استدلالی آن ـ یعنی جنبه‌های کلی و جزئی و شخصی ـ را به تنهایی به عهده گیرد. بر این اساس قوانین، در تمام موارد اعم از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و غیره، باید در جهت برقراری هماهنگی روحی تشکل یابند؛ حتی مقام سلطنت نیز از این اصل منطقی زیربنایی نمی‌تواند مستثنی باشد. به نظر می‌رسد که هگل کلاً حتی در این امور به نوعی هستی‌شناسی دینی معتقد است و البته ناگزیر به لحاظ تاریخی، کاربرد همه

جانبهٔ آن را از کلیساها ـ اعم از قدیم و یا جدید ـ سلب کرده و آن را به دولت‌های عصر جدید انتقال داده است.

با این‌حال به عقیده هگل باید میان دولت‌ها به‌وجوه تفارق نیز قائل شد. درست است که مفهوم کلی دولت و صورت عقلی آن واحد است اما به‌هرحال هر دولتی به لحاظ تاریخ باید قابل توجیه باشد، با اینکه چنین چیزی تنها در حدّ اثباتی معتبر به نظر می‌رسد و در حدّ ثبوت و در عمل هیچ‌گاه تاکنون تحقق واقعی نیافته است. دولت‌هایی که محدود به مرزهای خاص و مشخص خود هستند و صرفاً بر جنبهٔ ملی خود تأکید دارند، سعی می‌کنند سازمان درونی خود را با منطقی که اشاره کردیم مطابقت دهند، ولی خواه ناخواه جدایی آنها از یکدیگر در جهان جدید کنونی محرز و مسلم است و ناگزیر همین، هر یک از آنها را از اصول عقلی لازم دور نگه می‌دارد. کثرت بالفعل واقعی دوّل به‌صورت زیربنایی، در جهت مخالف قانون‌گذاری‌هایی است که آنها اصولاً به آن متوسل شده‌اند و عملاً تنها رابطهٔ ممکن میان آنها صرفاً زورگویی، مبارزه طلبی یا اطاعت و تعبد است که آن نیز نتیجه همان زورگویی است. به دیگر سخن به نظر می‌رسد که تا صلح عمومی و تفاهم کامل بین‌المللی و انطباق سیاست با اخلاق ـ آن هم به نحو کامل ـ برقرار نشود، هیچ یک از دوّل بالفعل موجود، نخواهند توانست به تحقق ارتباط منطقی که مورد نظر است، دست بیابند. از این لحاظ خواه ناخواه فلسفهٔ هگل صرفاً متکی به نوعی فرجام شناسی است و تصور نمی‌رود که امر محض الهی و اخلاقی بتواند بالفعل جهان را به تمامه در برگیرد و از رهگذر آن روح برون ذات و عینی در روح مطلق ادغام شود.

به هر ترتیب به عقیدهٔ هگل، تاریخ پر پیچ و خم عالم بشری، از ابتدای پیدایش مسیحیت تنها تا حدودی براساس خاتمه و نتیجه نهایی آن بوده است که توانسته آرمان اصلی خود را تصور کند و گویی از ابتدا سعی بر این بوده که بتوان انسان را حتی‌المقدور به حیات الهی رساند و او را طوری تربیت کرد که عنداللزوم از حیات زمینی خود صرف‌نظر کند. هگل این فرآیند ارتقائی را «تاریخ جهانی» می‌نامد، یعنی جریان و حرکتی که ضرورتاً بتواند در کلیّت زیربنایی امور قرار گیرد و به نحو همه جانبه و نه تنها مقطعی مؤثر افتد. همین برای او ضابطه و ملاکی است که براساس آن ملل، امپراتوری‌ها، دولت‌ها و حتی تمدن‌ها می‌آیند و می‌روند و همان‌طور که قبلاً گفتیم در نوعی دادگاه نامرئی مورد

قضاوت قرار می‌گیرند، با اینکه نتیجه کار آنها و ارزیابی تام فرهنگی که به آنها تعلق داشته است، همیشه به بعد، حتی به ما بعد تاریخ و در واقع به پایان آن حوالت داده می‌شود. به عقیدهٔ هگل در این راستا امپراتوری‌های شرقی، یونانی، رومی و بالاخره ژرمنی به وجود آمده که محتوای زیربنایی فرهنگ این امپراتوری اخیر، همان مسیحیت بوده است. ایمان مسیحی مبتنی بر صلح و آشتی به عنوان حقیقت عینی و نوعی آزادگی بوده است و همین حداقل به نحو نظری می‌توانسته است مقدمات دولت جهانی را در اختیار مردم بگذارد، ولی عملاً تحقق واقعی آن در سیر تاریخ هیچ‌گاه ممکن نشده است. با این‌حال سرنوشت فاجعه‌انگیزی که جوامع را در سیر تاریخ به انحطاط و ورشکستگی کشانده و آنها را در انزوا نگه داشته،گویی باز متضمن نوعی وعده پیروزی آتی بوده است. به عقیدهٔ هگل از این رهگذر مسلم می‌شود که «ضرورت حاکم بر طبیعت و تاریخ چیزی جز آلت و وسیله‌ای برای بروز و تجلی روح نیست.»

انتقاد اجمالی: در خاتمه در جهت انتقاد کلی از نظر هگل در مورد فلسفهٔ حق، می‌توان یادآور شد که این اثر در درجه اول نوعی تفکر دربارهٔ دولت آرمانی و قدرتمند است و مؤلف آن به لحاظی چون افلاطون که با فرض امکان تحقق نوعی «مدینهٔ فاضله» به بحث پرداخته، او نیز در نوشته خود بهمان صورت به «دولت» فائق و قدرتمندی قائل شده است تا براساس آن، به نحو استنتاجی مطالب خود را عنوان کند. اما در ادامه آنچه هگل در مورد جنگ می‌گوید و آن را میان دوَل اجتناب‌ناپذیر اعلام می‌دارد، عملاً حتی صورت عقلی و مفهوم کلی «دولت» او را نیز، زیر سؤال می‌برد. به نظر می‌رسد که حتی نتوان دولت مطرح او را به عنوان یک فرضیه ممکن قابل قبول دانست. هگل صریحاً در کتاب خود آورده است و ما نیز قبلاً به آن اشاره کردیم که او برخلاف کانت نه تنها به صلح پایدار اعتقاد ندارد بلکه صریحاً از نوعی «جنگ پایدار» صحبت می‌کند. البته با توجه به وضع واقعی موجود در جهان و اختلافات بالقوه و بیشتر بالفعل میان دوَل قدرتمند، امروزه گفته‌های هگل تا حدودی درست به نظر می‌رسد، اما به‌هرحال از این لحاظ خواننده کتاب او نه تنها دچار نوعی روح اندوهبار و حرمان درونی می‌شود، بلکه از لحاظ نظری نیز، از تحلیل‌های او این نتیجه را می‌گیرد که هیچ دولت ملی، مادامی که از تهدیدها و تهاجم‌های دوَل دیگر در امان نباشد، هرگز قادر نخواهد بود ـ هر قدر هم ظاهراً

قدرتمند باشد ـ در درون مرزهای خود، امنیت و آزادی شهروندان خود را تأمین کند. به‌همین دلیل نه تنها بحران به درون جامعه مدنی کشانده خواهد شد، بلکه در بطن خانواده‌ها نیز که به نظر هگل واحد و منسجم تلقی می‌شوند، کوچک‌ترین اتحاد و تعاون واقعی پدید نخواهد آمد. البته کلاً دولت ملی در کشور آلمان معنائی غیر از فرانسه و انگلستان داشته است. در ایالات مختلف آلمان از مدت‌ها پیش نوعی «ناسیونالیسم» فرهنگی و شاید حتی قومی وجود داشته، ولی آن هیچ‌گاه مثل فرانسه و انگلستان همراه با وحدت سیاسی نبوده است، با اینکه در هر صورت در مورد مسئله اصلی تفاوتی نمی‌کند و آن هم‌چنان لاینحل باقی می‌ماند. البته خود هگل نیز در مواردی اشاره کرده است که اغلب مفهوم دولت چنانکه مورد تعریف اوست با نمونه‌های زیادی از دولت‌ها که به‌صورت واقعی وجود دارند تطبیق نمی‌کند. با این‌حال باید گفت که صرف‌نظر از نحوهٔ حکومتی، تعداد دوَل غاصب و یا دست نشانده بیش از آن است که هگل از آنها صحبت کرده است. بدون شک امروزهٔ سیاست بین‌المللی نیز قوی‌تر و مستقیم‌تر از دورهٔ او عمل می‌کند و چه بسا دولت‌هایی وجود دارند که عملاً به آن اندازه‌ای ملی نیستند که خود ادعا دارند و یا در ابتدا در مورد آنها تصور می‌رفته است.

به‌هرترتیب با توجه به نتایج کلی کتاب *فلسفه حق* هگل، به نظر می‌رسد که روابط منطقی مؤلفه‌های مختلف آن که در ابتدا مقبول به‌نظر می‌رسید، با تأمل بیشتر به سهولت زیر سؤال می‌روند و استفاده واقعی که به نحو کلی می‌توان از کتاب *فلسفه‌حق* هگل کرد، بیشتر بازنگری نظری و مقایسه آن با نظام‌های دیگر فلسفه سیاست و حقوق است. خواننده علاقمند می‌شود به نحوی غیر از آنچه مؤلف گفته، در مورد امکان هماهنگی مطالب او به تأمل بپردازد؛ منظور اینکه اگر کتاب *فلسفه حق* هگل موفق نمی‌شود در مسئله حق و فلسفه‌اش هیچ‌نوع توافق اذهانی به وجود بیاورد، در عوض خوانندگان دقیق و متخصص را تشویق به تفسیرهای احتمالی دیگری دربارهٔ موضوع بحث خود می‌کند. همان‌طور که در ابتدای این نوشته اشاره کردیم، تفسیرهای بسیار متنوع و چه بسا کاملاً در جهت مخالف یکدیگر و در هر صورت کاملاً بحث‌انگیز از افکار هگل در مورد کتاب فلسفه حق در دست است و عجیب‌تر اینکه همهٔ آنها استناد به مطالب و مدارک واحدی دارند. همان‌طور که می‌دانیم یکی از معروف‌ترین آنها، تفسیر کارل مارکس است که با

قرار دادن «نیروهای تولید» به جای «روح جهانی» و طبقات اجتماعی به جای دولت‌های ملی، دیالکتیک منطقی به سبک هگل را به روش تبیین به اصطلاح «علمی» تکامل اجتماعی مبدل ساخته است. این نوع تفسیر از افکار هگل، به مفسران «دست چپی» تعلق دارد. به معنائی در واقع آنچه به عنوان مقدمه فرض می‌شود، الزاماً مفهوم عقلی «دولت» نیست، بلکه نوعی جامعه «ناکجاآباد»ی است که تحقق آن ـ طبق موازین مکتب تفکری هگل ـ ناگزیر تنها به مابعدالطبیعه و ورای تاریخ می‌تواند واگذاشته شود. البته در کاربرد عملی آن به عنوان تفکر فائق در جوامعی که در جهت تحقق انقلاب سوسیالیستی از آن استفاده کرده‌اند، الزاماً نتیجه سودمندتری از تفسیرهای نوع دیگر آن دیده نمی‌شود و در هر صورت نباید فراموش کرد که کلاً میان نظر و عمل شکاف عمیقی وجود دارد و گاهی بهتر است به جای نظر، با توسل به‌همان عمل از امکانات واقعی یک جامعه آگاه شویم. به‌هرترتیب خوانندهٔ محتاط در مورد آثار هگل ـ اعم از فلسفه حق و یا آثار دیگر او ـ بهتر است از یاد نبرد که دانش مطلق به سبکی که او بیان کرده هیچ‌گاه به‌صورت کامل شناخته نمی‌شود و تا زمانی که تاریخ بشر ادامه دارد، آن نیز به تمامه آشکار نخواهد شد. البته نوعی ضرورت وجود دارد که در هر صورت رضایت نمی‌بخشد و شاید بهتر است ضمن اینکه براساس آن ناگزیر به نوعی کلی گویی ظاهراً معقول متوسل می‌شویم، باز کوشش همه جانبه خود را برای شناخت بیشتر و دقیق‌تر در جزئیات و امور واقعی‌تر ملموس انضمامی ادامه دهیم.

البته همچنین باید یادآور شد که بعضی از متخصصان علوم حقوقی عقیده دارند که اگر از کتاب فلسفهٔ حق هگل، پیرایه‌های اضافی دستگاه منطقی خاص او را کنار بگذاریم، مشاهده خواهیم کرد که مجموعهٔ افکار او دربارهٔ مسائل سیاسی و حقوقی نه در واقع تازگی دارند و نه محتوای نظری آنها، آن‌طور که در ابتدا تصور می‌رود، پیچیده و دشوار است.

منابع[1]

الف ـ فارسی

۱– استیس و. ت = فلسفه هگل ـ ترجمه حمید عنایت ـ شرکت سهامی کتابهای جیبی ـتهران ـ چ ۵ ـ۱۳۵۷
۲– لین ولنکستر = خدایان اندیشه سیاسی ـ ترجمه علی رامین ـ انتشارات امیرکبیر ـ تهران ـ ۱۳۶۲
۳– مجتهدی. ک = پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل ـ علمی و فرهنگی ـ تهران چ اول ۱۳۷۱
چ دوم ۱۳۸۰
چ سوم ۱۳۸۳

ب ـ خارجی

1- Boumberger (R.F.)= Universalis Encyclopedia.
France S.A. 1994.
2- Hegel (G.W.F.) = Philosophy of Right
Translated: T.M.Knox
Oxford U.P. London – Oxford – New York 1952
3- Weil Eric = Hegel et l'Etat
Cinq Conférences
Vrin – Paris 1974

---

۱. فقط منابعی ذکر شده است که به نحو مستقیم مورد استفاده بوده است.

فلسفه حق هگل از نظرگاه اِریک وی[1] استاد فرانسوی

مقدمه: اِریک وی، استاد فرانسوی، متخصص در علوم سیاسی و حقوقی بوده و در قرن بیستم ـ میان دو جنگ جهانی ـ در احیای مطالعات فلسفه هگل، تاثیر فراوانی گذاشته است؛ آثار او به زبان‌های مختلف ترجمه شده و هنوز بسیار مورد توجه است. او کتابی باعنوان *هگل و دولت*[2] دارد که در واقع شامل پنج سخنرانی است و در دهه‌های اخیر در میان متخصصان افکار هگل مورد بحث بوده است. این استاد در اثر خود به گزارش‌های ساده و مستقیمی از کتاب *فلسفه حق* هگل اکتفاء نکرده و حتی الزاماً محتوای علمی آن را جزء به جزء در نوشته خود انعکاس نداده است و نخواسته انحصاراً دانشجویان احتمالی خود را مخاطب قرار دهد و اطلاعات عمومی آنها را درباره فلسفه حق هگل بیافزاید، بلکه گویی نظر او بیشتر متوجه متخصصان بوده و شاید هم می‌خواسته است آنهایی را که گرایش سیاسی دست چپی داشته‌اند، مخاطب قرار دهد. در هر صورت او نظرگاه خاص خود را درباره موضع واقعی هگل در قبال دولت و احتمالاً استفاده‌ای که زمامداران وقت کشور پروس از افکار هگل ـ به نحو مثبت و یا منفی ـ می‌توانسته‌اند بکنند، بیان می‌کند و همچنین تا حدودی در درجه مسئولیت هگل در مورد وضع سیاسی و حقوقی آن عصر پروس به تأمل می‌پردازد. به نظر می‌رسد که اِریک وی، در عین حالی که به اهمیّت انتقادها و تفسیرهای نحله مارکسیستی از افکار هگل و خاصّه از فلسفه حق او کاملاً واقف است، ولی در مقابل آنها مرعوب نشده و بدون بررسی دقیق مسائل، عجولانه موضع‌گیری یک جانبه نداشته است. به عقیده او هگل، فیلسوف دولت از نوع جدید بوده

---

1 . Weil (Eric) (1904-1977)

2 . Hegel et l'Etat

است، آن نوع دولتی که در زمان حیات او هنوز در کشور پروس تحقق واقعی نداشته است. اِریک وی در افکار هگل نه الزاماً نوعی پیش‌بینی، بلکه به نحوی اگر بشود گفت نوعی پیش‌دستی می‌بیند و تصور می‌کند که با تحلیل دقیق آنها، در فهم نحوه تشکل دوّل غربی در دو ثلث آخر قرن نوزدهم، می‌توان به نکات مهمی پی برد.

استنباط اصلی اِریک وی و مطلبی که او در مقدمه کتاب خود بر آن تأکید دارد، این است که براساس کتاب«*فلسفه حق*» هگل، نمی‌توان گفت که او ـ حداقل براساس افکار زیربنایی خود ـ یک فیلسوف دولتی بوده که مستقیماً در خدمت دستگاه سیاسی پروس و نظام سلطنتی آن قرار داشته است. اِریک وی لازم نمی‌داند که در اثبات عقیده خود، صرفاً بر نص صریح کتاب هگل متوسل شود، بلکه او بیشتر به اوضاع و موقعیت خاصّ آن عصر توجه دارد و براساس آموخته‌های خود از تاریخ آن دوره، سخن می‌گوید.

نگارنده بدون اینکه بخواهد صحت و سقم افکار اِریک وی را ارزیابی کند، در این نوشته سعی دارد به نحو مستقیم هریک از فصول کتاب او را که در اصل سخنرانی هستند، تلخیص و گزارش دهد و براین عقیده است که شناخت این نوع تحلیل‌ها موجب تعمق بیشتر و در نتیجه فهم دقیق‌تری از افکار هگل می‌شود، حتی اگر در نهایت هیچ یک از تفسیرهای موجود ـ اعم از چپ و راست ـ را نتوان من‌حیث‌المجموع معتبر دانست، چه در واقع منظور بیشتر کشف امکانات آتی افکار است، نه اینکه آنها را در نوعی گذشته تاریخی سپری شده منتفی کنیم.

مقاله اول: جایگاه تاریخی فلسفه سیاسی هگل: به نظر اِریک وی، همان‌طور که افلاطون پایه‌گذار مُثُل است و ارسطو در درجه اول به منطق و زیست‌شناسی توجه دارد و دکارت صریحاً قهرمان تصورات واضح و متمایز محسوب می‌شود و کانت متفکر و نقاد دقیقی گفته می‌شود، نظر عمومی نیز در مورد هگل بر این است که باید او را بیشتر فیلسوف دولت دانست، زیرا او دولت را همه چیز و خود را هیچ چیز می‌داند و عمیقاً حیات روحی و اخلاقی افراد را تابع استقرار دولت قدرتمند می‌کند: در یک کلام می‌توان گفت که طبق نظر رایج، هگل مدافع دولت پروس و در خدمت آن بوده است.

البته اِریک وی این قضاوت عجولانه را درست نمی‌داند زیرا به عقیده او مشخصه اصلی تفکر هگل این است که می‌توان در آن نوعی میل افراطی به تعمیم منطق پیدا کرد.

هگل«همه چیز را منطقی» تصور می‌کند و براساس آن به جنبه‌های خاصی از فلسفه هستی و طبیعت و روح و بسیاری موضوع‌های دیگر توجه کرده است. او برخلاف آنچه گاهی عنوان می‌شود، اصلاً مرتجع به معنای متداول کلمه نبوده است؛ شاید تا حدودی بتوان فیخته را در دوره حیات او، نوعی فیلسوف دولتی دانست، چه به اعتقاد این متفکر می‌بایستی یک قدرت واحدمرکزی به تمام امور تسلط داشته باشد و از آن، دستور بگیرد. به‌هرطریق نباید فراموش کرد که بعد از فوت هگل، حکومت سلطنتی پروس سعی کرده است نفوذ او را حتی‌المقدور کاهش دهد و شاید به‌همین جهت بوده که همکار و دوست قدیمی هگل یعنی شلینگ را که به لحاظ سیاسی افکار بسیار معتدل‌تری داشته است به برلین دعوت کرده بودند تا به نحوی از جامعه دانشگاهی پایتخت ـ اگر بشود گفت ـ هگل زدایی کند. هگل بعد از تحقق انقلاب ۱۸۳۰ در فرانسه در آن کشور، و در بسیاری دیگر از کشورهای اروپایی شهرت و نفوذ فراوانی داشته است و اگر با واقع‌بینی به این مطلب توجه کنیم، خواهیم دید که بالنسبه نفوذ او در ایالات مختلف آلمان و خاصّه در پروس از هر جای دیگر کمتر بوده است. البته گاهی هگل از دولت پروس به‌منزلهٔ صورت کاملی از دولت صحبت کرده و خاصّه در این راستا تأکید داشته که روح ژرمنی و مسیحی در آن عصر، بر آن مُسلَط بوده است. او همچنین ضمن انتقاد از طرح اصلاحات قوانین مجلس شورای انگلستان، به‌گونه‌ای از وضع حاکم بر حکومت پروس دفاع کرده است. حتی انگلس[1] و مارکس[2] که از مفسران افراطی دست چپی افکار هگل هستند، در نوشته‌های خود نشان داده‌اند که هگل هیچ‌گاه به‌صورت مستقیم از دستگاه حکومت سلطنتی پروس تجلیل نکرده است. آنها به کسانی که در آلمان، هگل را جزو متفکران مرتجع قلمداد می‌کرده‌اند، سخت اعتراض داشته‌اند. اِریک وی حتی صریحاً اعلام می‌دارد که انگلس و مارکس برخلاف نظر رایج، ضرورتاً از منتقدان افکار هگل نبوده‌اند، بلکه آنها از مفسرانی به حساب می‌آیند که کاربرد افکار او را بسیار فراتر از خود او برده‌اند و در جهت معتبرسازی و تعمیم همه جانبه فلسفه سیاسی او کوشا بوده‌اند. اِریک وی همچنین نشان می‌دهد که هگل در بحث‌های خود ـ مثل افلاطون و ارسطو ـ به‌هیچ‌وجه به مسائل روز

1 . Engels (F.) (1820-1894)

2 . Marx (K.) (1818-1882)

نظر نداشته و نمی‌خواسته است الزاماً در مورد آنها موضع‌گیری کند و بیشتر به نحو اصولی و نه به نحو موردی مسائل را مورد بحث قرار می‌داده است.درباره آثار دیگر هگل نیز بر همین نکته می‌توان تأکید کرد، برای مثال در مورد فلسفه دین، او بیشتر به نفس مسئله توجه کرده و الزاماً به مصادیق جزئی و انضمامی آن نپرداخته و به‌همین جهت مورد انتقاد گروه‌های متفاوت زیادی از قبیل بنیانگرایان تا «دییست[1]»ها و بی‌دینان قرار گرفته است. درمورد فلسفه سیاست هم وضع هگل به همین منوال بوده است؛ او در عین حال از سوی گروه‌های زیادی انتقاد شده است که همه آنها با یکدیگر مخالف بوده و کاملاً رقیب هم محسوب می‌شده‌اند.

برای فهم اوضاع و احوال جامعه اروپایی بعد از انقلاب در فرانسه در سال ۱۸۳۰ و با به روی کارآمدن لویی فیلیپ[2]، شاید بهتر است به برنامه خاصی که باعنوان بازسازی و احیای اصلاحات[3] که به اجرا گذاشته شده بود، توجه بیشتری داشته باشیم. در این دوره کلاً در فرانسه نظر به تحمیل نوعی سیاست بسیار محکم و صرفاً قانونی بوده است. همچنین در انگلستان نیز از سال ۱۸۳۲، اصلاحات قانونی خاصی اجرا می‌شده که در مقایسه با آنها، کشورهای دیگر اروپایی چون دولت اطریش که زیر نظر مترنیخ[4] اداره می‌شده و همچنین اوضاع و احوال دولت پروس نیز بسیار مستبدانه و ارتجایی می‌نموده است. اگر هگل در سال‌های آخر عمر اشاره به تحولات باعنوان اصلاحات قانونی در انگلستان می‌کند، با اینکه او در این متون اسم دولت پروس را نیاورده، ولی به نظر می‌رسد که می‌خواسته است به دولت پروس هشدار دهد که انگلستان در اثر اصلاحاتی که کرده خواه ناخواه دچار معضلاتی خواهد شد.

او احتمالاً به وضعی اشاره داشته است که ممکن بود در پروس به وجود بیاید، نه اینکه الزاماً در این مورد موضع ارتجایی اتخاذ کرده باشد. البته هگل در سال ۱۸۱۸، در مهم‌ترین دانشگاه پروس یعنی دانشگاه برلین، در سخنرانی افتتاحیه دروس خود از

---

1 . Deistes . کسانی که به خدا بدون شرعیت قائل بوده‌اند

2 . Louis-Philippe (1772-1850)

3 . Restauration

از لحاظ تاریخی این اصطلاح در بعضی ازمناطق اروپا به معنای بازگشت به نظام سلطنتی بوده است.

4. Metternich (C.)(1773-1859) مدافع استبداد مطلق

حکومت پروس تجلیل کرده است؛ او در این تجلیل بیشتر به وضع فرهنگی نظر داشته و تصور می‌کرده ـ شاید هم به حق ـ که در آن عصر جو مساعدی برای رشد و شکوفایی فلسفه به وجود آمده است. به نظر می‌رسید که افزون بر مقامات، مردم نیز به ارزش تفکر واقف شده‌اند و از تأثیر مثبت آن آگاهی دارند. گویی در دوره‌های قبل روح آلمانی بیش از اندازه درگیر امور خارجی و ظاهری بوده و به فلسفه اعتنای کافی نداشته است. این بیانات هگل را نباید به مداحی یک استاد فرهیخته از حکومت تعبیر کرد، بلکه آنها را باید نشانگر امیدی در جهت رشد احتمالی فرهنگ به حساب آورد. شاید هگل از رهگذر تجلیل خود حتی می‌خواسته صرفاً انگیزه‌ای برای مخاطبان خود ایجاد کند. هگل با مقایسه وضع پروس با انگلستان تصور می‌کرده، آنجایی که انگلیسی‌ها کورمال کورمال درجستجوی راه قانونی برای خود بوده‌اند، در دولت پروس، نمونه‌ای از آزادی تحقق یافته و یا حداقل آزادی تفکر، مالکیت و کلاً حقوق شهروندان، از طریق قوانین و سازمان‌های صالح اداری تضمین شده است.

البته اریک وی اعتقاد دارد که همچنین باید به شهرت خاصّ کتاب *فلسفه حق* هگل بعد از ۱۵ سال پس از فوت او توجه بیشتری کرد، زیرا در زمان حیات هگل، کتاب او به نحو خاص نه مورد توجه بوده و نه واقعاً مورد انتقاد قرار گرفته است. در صورتی که از سال ۱۸۴۸ به بعد، گویی دفعتاً آن کتاب یکی از مهم‌ترین آثار قرن نوزدهم به حساب آمده و از هر طرف مورد بحث و بررسی و انتقاد قرار گرفته است، آن هم ـ همان‌طور که می‌دانیم ـ به‌وسیله‌ی افرادی که افکار آنها هیچ سنخیتی با هم نداشته و در واقع آنها نه تنها مخالف هم، بلکه عمیقاً رقیب یکدیگر نیز بوده‌اند.

مقاله دوم: اصول فلسفی سیاست: اریک وی در این قسمت، این نکته را عنوان می‌کند که احتمالاً اکثر خوانندگان کتاب «*فلسفه حق*» مطالب مهجور این اثر را تشخیص می‌دهند و از خواندن آنها اکراه دارند و او خود به اجمال به بعضی از آنها اشاره می‌کند: در کتاب آورده شده است که: دولت، مظهری از امر الهی روی زمین است و جامعه کاملاً باید تابع دولت باشد و حتی بر این نکته تاکید شده است که حیات اخلاقی ارزش کمتری از حیات سیاسی دارد و کامل‌ترین صورت قانونگذاری، در نظام سلطنتی بنیان می‌گیرد و خواه ناخواه ملت باید از حکومت اطاعت کند. هگل حتی از این نیز فراتر رفته و برای نفس

ملیت ارزش کمتری قائل شده است و بیشتر احترام به دولت را اصل قرار داده و آن را وظیفه عالی هر شهروندی دانسته است. هگل همچنین برای رأی‌گیری و انتخابات مردمی، ارزش زیربنایی قائل نیست و استحکام یک نظام سیاسی را مبتنی بر آن نمی‌داند. به عقیده اِریک وی خطرناک‌ترین مطلبی که هگل به آن اشاره کرده، این است که او در مقدمه کتاب خود، با صراحت آورده است که «هر آنچه معقول است، واقعی است و آنچه واقعی است معقول است.» به نظر اِریک وی، تحمل چنین گفته‌ای برای عقل سلیم بسیار دشوار است و قبول آن عملاً امکان تأمل و تفکر را از خواننده سلب می‌کند و برهمین‌اساس بیشتر منتقدان هگل خواسته‌اند، ضعف نظام سیاسی هگل را نشان دهند. البته هیچ چیز ساده‌لوحانه‌تر از این نیست که ما از فلسفه صرفاً این انتظار را داشته باشیم که نسخه‌های پیش‌ساخته و پوشالی در اختیار ما بگذارد تا بفهمیم امور دنیا چگونه باید متشکل شوند، بلکه در فلسفه، نظر در درجه اول به تأمل و سنجش معطوف است که ارزیابی صحیح امور را ممکن می‌سازد. تفکر واقعی نه قبل از تشکل امور، بلکه زمانی معنی پیدا می‌کند که آن تشکل به پایان رسیده باشد و ما به تحلیل چگونگی و چرایی این فرایند بپردازیم. در واقع از لحاظی تفکر هگل را در مورد دولت نمی‌توان دقیقاً مانند نظر افلاطون درباره مُثُل دانست، زیرا مفهوم دولت صرفاً تاریخی است و تأمل در آن بدون توجه به صیرورت اجتناب‌ناپذیر مفهوم آن، مقدور نیست. حتی می‌توان گفت که دولت معنای خود را تنها در مرحله‌ای از صیرورت نمایان می‌سازد و در نتیجه هیچ‌گاه منظور این نیست که دولت باید الزاماً کامل باشد تا صرفاً معقول و مُحقّ تلقی شود.

اما از سوی دیگر اگر به ظاهر گفته‌های هگل اکتفا نکنیم و در جنبه‌های اصلی تفکر او در مورد دولت تأمل کنیم، آنگاه متوجه خواهیم شد که اگر دولت را تاریخی بدانیم، باید به یاد آوریم که طبق اصول منطقی هگل، در هر امر تاریخی، براساس نوعی ارتباط میان «امر فردی و جزئی» با «امر کلی و عمومی» فهم می‌شود و از این لحاظ ناگزیر هر دولتی که در تاریخ استقرار می‌یابد، همین نکته را روشن می‌کند که آن دولت مراحل اولیه بنیادی تحقق خود را طی کرده و صورت مصداقی آن، معنای صورت معقول کلی آن را نمایان می‌سازد. به‌هرحال دولت یک اثر هنری نیست، بلکه آن در جهان به نحوی براساس تلاش و خطا و شاید گاهی حتی به‌گونه‌ای تصادفی تحقق می‌یابد و تار و پود آن را چه

بسا فراز و نشیب تحولات مختلف، مشخص می‌کنند. با این‌حال باید گفت، دولت موجود،خواه ناخواه حی و حاضر است و در حدّ خود جنبه‌ای از اوصاف کلی مفهوم دولت را آشکار می‌سازد. منظور اینکه به نظر می‌رسد که هگل به اصول فکری خود وفادار مانده و در استنتاجات خود، آنها را مورد استفاده قرار داده است. شاید تا حدودی هم حق با او باشد زیرا هیچ دولتی را نمی‌توان قضاوت کرد، بدون اینکه هیچ تعریفی را از دولت در ذهن خود متصوَر شده باشیم و یا حداقل بدانیم که منظور از دولت چیست.

اِریک وی در ادامه سخنان خود، می‌گوید که می‌توان ادعا کرد که دولت به خودی خود وجود ندارد و آن تنها تصوری سیاسی و فلسفی است که به مفهوم بسیار مبهم و غیر واقعی دلالت دارد و در مورد آن، تمام عقاید و نظریه‌ها برابراند و هیچ یک امتیازی بر دیگری ندارد و در واقع تنها زمانه است که تصمیم می‌گیرد نه عقیده و نظریه. حتی افزون بر این می‌توان ادعا کرد که تاریخ نیز وجود واقعی ندارد، بلکه باید ماجراهای مختلفی را در نظر گرفت که پی‌درپی به وقوع می‌پیوندد و هیچ ساختار کلی و یکدستی که معنای مستقلی داشته باشد، در میان آنها دیده نمی‌شود. از زمان افلاطون مشاهده شده که مدافعان نظری زورگویی و قدرت، وقتی که زور و قدرت خود را از دست می‌دهند و سپس زور و قدرت بیشتری علیه آنها اِعمال می‌شود، ناگهان همگان طرفدار ارزش‌های اخلاقی می‌شوند. حتی آنهایی که معمولاً زور و قدرت اِعمال می‌کنند، در هنگام شکست در مقابل سرنوشت و عوامل غیرقابل فهم، تازه آنگاه از معنای تاریخ صحبت به‌میان می‌آورند. آنها معمولاً اولین کسانی‌اند که از دولتی که دیگر به نفع آنها فعال و در کار نیست، شکایت دارند و انتقاد می‌کنند. آنها در واقع بیشتر از هر چیز از امیال و خواسته‌های خود آگاه هستند و آن را تعبیر به اراده معقول کرده و توهم دارند که هر نوع دولتی، اصولاً باید براساس اراده معقول، قوام یابد. از این لحاظ ما اگر مخالف هر نوع نظریه‌ای درباره دولت باشیم و یا اصلاً اگر واقعیت وجودی آن را نیز به نحو تام انکار کنیم، باز فرق زیادی در اوضاع و احوال حکومتی نخواهد داشت و به‌هرحال هر نوع نظریه دولت، نسبت به واقعیت انضمامی نفس دولت ماتأخر خواهد بود. هیچ نظریه‌ای به خودی خود، دولتی را به وجود نمی‌آورد بلکه نظریه‌ها در دوَل خاصی معنی پیدا می‌کنند، اعم از آنکه در جهت تأیید آنها باشند و یا آنها را صرفاً تکذیب کنند. با این‌حال آنچه در فلسفه حق هگل جالب توجه و در

خور تأمل است، این است که به عقیده او در جامعه انسانی مسئلهٔ حق قبل از مسئلهٔ اخلاق مطرح می‌شود و اخلاق انضمامی یعنی رسوم و عادات متداول سنتی[1] نیز نسبت به صرف اخلاق اصولی مدوّن، حالت پیشینی دارد. به نظر هگل همین نکته نیز نشان می‌دهد که حق و اخلاق به‌گونه‌ای که در ذهن فرد و شخص متصوّر می‌شوند، ناکافی هستند و نمی‌توان به‌آنها اکتفا کرد و باید ضرورتاً واقعیت عینی آنها را نزد دولتی موجود و بالفعل جستجو کرد. البته منظور این نیست که دولت به اختیار خود و یا براساس نوعی تصمیم جبارانه می‌تواند حق و اخلاق را کنار بگذارد. هگل دولتی را که وصف می‌کند، آن را ملزم می‌داند حافظ حق و اخلاق باشد؛ اگر در نظام فکری او قدرت فرد در مقابل دولت سلب می‌شود، در عوض مطابق نوعی ارتفاع[2]، حق شخص منطقاً مورد تضمین قرار می‌گیرد. مسئلهٔ اصلی حفظ حق آزادی است و این نیز به نحوی توجه به ارادهٔ اشخاص و تثبیت آن است. اِریک وی به گونه‌ای مسئلهٔ سیاست را به معنای وسیع کلمه نزد هگل شامل همه علوم مربوط به انسان و حیات اجتماعی او می‌داند، یعنی علمی که به حق، اخلاق، سنت، سازمان‌های اجتماعی و دولتی می‌پردازد، آن هم به‌صورتی که ـ به عقیده او ـ اگر علمی به مسائل انسانی می‌پردازد، انسان را به مثابهٔ موجودی که صاحب اراده است در نظر می‌گیرد.

انسان مثل هر شیء و موجود دیگر در جهان قرار گرفته است؛ او گویی در ابتدا صرفاً یک داده است و هنوز به موضع خاص خود پی نبرده و به اصطلاح در مقابل خود قرار نگرفته است. او موجود آگاهی است ولی هنوز الزاماً از خود شناخت آگاهانه ندارد؛ یعنی اشیاء خارج از خود را می‌تواند بشناسد، ولی هنوز راجع به این شناخت، تأمل واقعی در او بروز نکرده است. انسان تنها زمانی به‌گونه‌ای عمیق‌تر مطرح می‌شود که شناخت را عمیقاً در خود انعکاس دهد، یعنی با خود روبه‌رو شود و در نهایت نسبت به خود، خودآگاهی پیدا کند. در واقع به این ترتیب نه تنها اراده نزد انسان بروز می‌کند، بلکه در برخورد انسان کلاً درون خود را به عنوان اراده یعنی نوعی نیروی انکارناپذیر درمی‌یابد.

---

۱ . در زبان آلمانی در این مورد اصطلاح Sitllichkeit به کار می‌رود که معادل فرانسه آن را Moeurs آورده‌اند و منظور اصول متداول عرفی است و نه الزاماً ضوابط اصولی کلی.

2 . Aufheben (آلمانی)

انسان با مواجهه با امور خارجی و تا حدودی در اثر عدم موفقیت خود با آنها و خاصه با اراده دیگران، کم‌کم به ماهیت اصلی اراده خویش پی می‌برد و متوجه می‌شود که حتی هنگامی که قادر نیست اراده خود را تحمیل کند، باز واقعیت آن را نمی‌تواند انکار نماید. شکست اراده یا در هر صورت امکان دائمی آن، باز بر اراده تأکید دارد و این نیز، عمیقاً همان خودآگاهی است. در واقع اراده به این معنی، عین «من» است و «من» نیز این نیرو را از آن خود می‌داند، گویی جز«من» هیچ کس و در هیچ‌زمان نمی‌تواند واقعاً مالک آن شود، حتی اگر «من» شکست بخورد و تن به رقیب دهد. این همان تفکری است که می‌تواند تمام شرایط موقعیت خارجی را نفی کند. اراده نیز، نوعی امکان عملی است که از طریق آن «من» می‌تواند با آنچه «غیرمن» است به مقابله بپردازد.

البته از طرف دیگر با نفی هر داده و هر نوع تعیُّن خارجی چون شرایط طبیعی و نیازها و یا حتی چون امور درونی از قبیل امیال و گرایش‌ها و غرایز، وقتی که نزد خود از امکان قدرت و یا سلب آزادانه آن، آگاهی پیدا می‌کنیم، در آن هنگام متوجه می‌شویم که براساس همین نفی، می‌توانیم چیزی را وضع و اثبات نماییم، یعنی خود را کاملاً مختار حس کنیم و همچنین متوجه شویم که در مورد هر امر جزئی خاص نوعی تصمیم شخصی می‌تواند به وجود بیاید. یعنی در قبال امور، امور دیگری را می‌توان وضع کرد و در این فرآیند، همیشه یک عمل آزاد و جدید دیگر وجود دارد که می‌توان به آن پرداخت. اما در هر صورت نمی‌توان فراموش کرد که هر بار عمل آزاد «من» در چارچوب موقعیت خاص و معینی انجام می‌گیرد و تنها نسبت به آن معنی پیدا می‌کند. إریک وی توضیح می‌دهد که رابطه میان اختیار آزاد و موقعیت، نکته‌ای نیست که در عصر جدید و یا معاصر کشف شده باشد، این مطلب، حداقل به اندازه خود فلسفه قدمت داشته است، حتی بسیار قبل از آنکه کانت اختیار درونی اخلاقی را تشخیص دهد، مورد توجه بوده است.

شاید آنچه اهمیّت بیشتری دارد بیان منسجمی است که هگل در این مورد اتخاذ کرده است، خاصه که هگل اهمیّت رابطه آزادی و موقعیت را به این لحاظ می‌داند که در این مورد مطالعات هنوز کافی انجام نگرفته است. البته در دوره معاصر به‌گونه‌ای، نوعی بازگشت به کانت دیده می‌شود، بدون اینکه واقعاً عمق نظر کانت انعکاس داده شده باشد؛ شاید از این لحاظ «عدم شناخت»و یا ناممکن بودن گسترش آن به قلمرو مابعدالطبیعه نزد

کانت عمق بیشتری دارد. در این زمینه ژان پل سارتر[1] فرانسوی گفته است «انسان، شوق و میل بی‌فایده است[2]» که تا حدودی نزدیک به تعریفی است که هگل از شخص ذی‌حقوق خصوصی داده است. منظور اینکه فلسفه عملاً نمی‌تواند به تمام امکانات خاصّ خود باور داشته باشد و به‌همین جهت چه بسا تمایلی نزد فیلسوف دیده می‌شود که او را به شعر و آثار ذوقی متوسل می‌کند، زیرا همین امور حاشیه‌ای و فاقد جهت عقلی برون ذات، به خوبی نشان می‌دهند که زندگی به هرترتیب معنائی دارد و ادامه پیدا می‌کند و اراده انسان، او را همواره به جلو می‌راند. هیدگر هم به رابطه اجتناب‌ناپذیر اختیار انسان با موقعیت تأکید کرده و در این باره گفته است که «انسان به حدّی در موقعیت قرار دارد که حتی خود نیز نمی‌تواند آن را دریابد» به دیگر سخن می‌توان گفت، از آنجا که اراده به‌صورت بی‌حدّ و حصر آزاد است، ضرورتاً برای تصور معین و مشخصی از خود، باید به محتوا و هدفی متوسل شود و آن را در واقعیتی تحقق بخشد، اما از لحاظ حیاتی، نگاه او به سوی جهان دوخته شده است و خواه ناخواه در موقعیت خود، محدود می‌شود. از این لحاظ باید گفت که انسان فی‌نفسه آزاد و مختار است ولی او لِنفسه آزاد نیست، یعنی عملاً خود را آزاد نمی‌یابد و دامنه عمل خود را بسیار محدود می‌بیند. انسان به اختیار و آزادی خود یقین دارد ولی به وسعت گسترش آن آگاهی کامل ندارد. شعور عادی در همین حدّ باقی می‌ماند یعنی هرگز تصور نمی‌کند که بتوان تمام داده‌ها را انکار کرد و با تمام موانع به مقابله پرداخت و حتی از آنچه بر او تحمیل شده صرف‌نظر کرد و فراتر رفت. به‌همین دلیل هرگاه صحبت از اراده کلی و عمومی می‌شود، همگان اعتراض دارند، زیرا آنها نمی‌دانند که همواره در هر عمل نفی،چیزی همراه نفی باقی می‌ماند: یعنی اراده همیشه محتوائی دارد و تا وقتی که این محتوا از طریق اراده تعیّن انضمامی نیافته، به نظر می‌رسد که آن با نوعی موجبیّت روبه‌روست و آن را محرز و صحیح می‌داند و تصور می‌کند که نفی شخصی او در موقعیت انضمامی مؤثر نیست و قدرتی در امور و اشیاء خارجی وجود دارد که اجتناب ناپذیر است. البته فراموش نباید کرد که عکس‌العمل‌های فرد نیز نسبت به موقعیت خارجی، به صورت داده‌های اجتناب‌ناپذیری درمی‌آیند. اینکه «من» اصلاً می‌توانم

---

1 . Sartre (J.P.) (1905-1980)

2 . L'homme est une passion inutile

انتخاب کنم، امری است که به خودی خود بر اختیار من دلالت دارد، ولی چگونه و به چه‌صورت انتخاب می‌کنم، آن دیگر در اختیار من نیست، بلکه وابسته به علیت است.

البته باید دید که این آگاهی از اختیار و آزادی چگونه به قلمرو حقوق و اخلاق کشانده می‌شود! درباره این مسئلهٔ می‌توان گفت که آزادی به معنای، همان تفکر است که به خود تحقق می‌دهد و کاملاً می‌داند که در حال انجام چنین کاری است و خود را با دو امکان متضاد یعنی اثبات و نفی روبه‌رو می‌یابد. آزادی وقتی مثبت است که بتواند به تصمیم خود به‌گونه‌ای عینی و برون ذات تحقق بخشد، اعم از اینکه آن تصمیم را معقول بداند یا نه. آزادیِ انضمامی با توجه به شخصی که آن را به عهده می‌گیرد، حالت تحکمی ندارد، یعنی چیزی نیست که انجام آن غیرممکن باشد و خواه ناخواه آن شخص عملاً وابسته به گروه متجانس است که امت[1] نامیده می‌شود. به‌سهولت می‌توان دریافت که هگل بحث خود را دربارهٔ آزادی از نظرگاه مابعدالطبیعی و هستی‌شناسی شروع نمی‌کند، بلکه معنای آزادی مورد نظر او کاملاً ابتدایی و بسیار ساده است و حتی اگر آن آزادی از نوع انتزاعی به نظر برسد، بازهم جنبه عینی دارد، یعنی هگل بحث آزادی را در صورت حقوقی آن آغاز می‌کند. حقوق اولیه ـ برای اینکه با یک اصطلاح عینی، اراده را عنوان کنیم ـ باید در درجه اول تحقق بخشی طبیعی و تجربی اراده فرد را مورد تحلیل قرار دهد، مثل حق مالکیت که در نظرگاه هگل کاملاً متمایز از مفهوم سرمایه[2] است؛ آن صرفاً به استقلال اقتصادی فرد مربوط می‌شود که در خانواده و در جامعه باید تضمین شود. آن اختیار تملک یک شیء طبیعی است. بر این اساس در واقع فرد به شخص مبدل می‌شود و حتی می‌توان فردی را تصور کرد که از مسیر نوعی قرارداد ضمنی که براساس نوعی اراده مشترک به وجود آمده، پا به عرصه شخص می‌گذارد و به مرتبه بالاتری ارتقاء می‌یابد. از این لحاظ گویی انسان براساس شخصیت حقوقی که پیدا کرده است، سعی دارد به نوعی کلیت برسد، با اینکه به‌هرطریق اراده او در همان حدّ فردی باقی می‌ماند. بنابر دیدگاهی که هگل در این زمینه دارد، حتی می‌توانیم بگوییم که فرد نه تنها شخص، بلکه همچنین

---

1 . Communauté

2 . Fortune

فاعل[1] می‌شود. البته فاعل نیز مثل شخص عمل می‌کند، ولی او با ساده‌لوحی نیت و قصد خود را بروز نمی‌دهد. آنچه برای او اهمیت دارد بیشتر این است که اراده او باید با تصمیم او مطابقت کند و تناقض زیربنایی نباید در آن اراده باشد که بعد در عمل مورد انکار قرار گیرد، حتی اگر بالاجبار نظر بر این باشد که صورت اصلی آن پنهان بماند. منظور اینکه اراده شخص فاعل می‌خواهد کلی بماند، با اینکه در واقع ممکن است چنین نباشد. اراده به خیر[2]، اراده انسانی است که خود خَیّر است؛ کار او مبتنی به نوعی قانون است، یعنی او به معنائی تنها اراده شخص خود را بروز نمی‌دهد، بلکه با عمل خود اراده تمام انسان‌ها را نیز به‌طورکلی نمایان می‌سازد. ما خواه ناخواه در این مرتبه از بحث، به فلسفه اخلاق کانتی می‌رسیم، اما با وجود نقص‌هایی بازهم نمی‌توان از آن چشم پوشید.

در آلمان اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، فلسفه اخلاق کانت به کرّات مورد بحث بوده و هگل نیز در آثار مختلف خود بارها نظام اخلاقی کانت را زیر سوال برده است. به عقیده اکثر منتقدان و همچنین هگل، حکم غیرمشروط و تنجیزی مورد نظر کانت الزاماً عمل اخلاقی را ممکن نمی‌سازد، زیرا در این حکم، ضابطه عمل صرفاً باقی می‌ماند و معلوم نیست فاعل اخلاقی به چه‌صورت و چگونه دستور ناشی از آن حکم را واقعاً می‌تواند به اجرا بگذارد. عمل را به سهولت نمی‌توان به نظر مؤول ساخت؛ عمل کاملاً به «فاعل» یعنی «من» تعلق دارد و «من» مسئول آن می‌باشد. فاعل در جستجوی انجام عملی مجزا از خود نیست و حتی می‌توان گفت که در آن عمل، صرفاً خود را جستجو می‌کند. او با عمل خود، در جستجوی رضایت حاصله از آن عمل است و به‌هرحال قادر نمی‌شود آن را به دست آورد. بر طبق نظر کانت حتی میل به این رضایت و اکتفاء به آن، در جهت نفی عمل اخلاقی به معنای محض کلمه است. آن رضایت در واقع برای فاعل، جستجو می‌شود یعنی صرفاً جنبه موضوعی دارد، با اینکه هر بار ناگزیر صورت موردی پیدامی‌کند؛ در اینجا رضایت تابعی از نتیجه عمل است. این رضایت نمی‌تواند از یک عمل عادی که الزاماً اخلاقی نیست، حاصل آید، چون هنوز فرد واقعاً مبدل به شخص

---

1 . Sujet

2 . Bonne volonté

نشده و در مرتبه ابتدایی، وحدت اراده جزئی با اراده کلّی و عمومی به وجود نیامده است؛ در این حدّ هنوز خیر به منزلهٔ حقیقت قوام نیافته است.

هگل در واقع زمانی که به تحلیل اراده فردی پرداخته، بیش از پیش به اهمیّت تحقیقات روسو نیز پی برده ولی هیچ‌گاه عملاً از روسو طرفداری نکرده است، زیرا روسو اراده فردی را به‌مثابهٔ یک اصل ـ در جهت تأیید و یا تکذیب «قرارداد»ـ برای استقرار دولت لحاظ کرده است و هیچ‌گاه تصور نداشته که آن نوع اراده باید به‌گونه‌ای از خود فرد فراتر برود و یا حدّاقل از غریزه اجتماعی و یا از نوعی مرجعیت الهی ناشی شود. روسو اعتبار اراده فردی را به تشخیص خود فرد گذاشته و فراموش کرده که نه فرد بلکه دولت است که باید عینیّت عقلانی داشته باشد.هگل از روسو به همان‌صورتی انتقاد می‌کند که از کانت انتقاد کرده و نظام اخلاقی او را صرفاً انتزاعی دانسته است. به عقیده او اراده اخلاقی کانت با وجود توجه به کلیّتِ دستور ناشی از حکم غیرمشروط، باز صرفاً یک اراده فردی و جزئی باقی می‌ماند. منظور هگل این است که هیچ اخلاق انضمامی خارج از موقعیت واقعی انضمامی نمی‌تواند معنای ماحصلی داشته باشد. اراده باید عملاً «خیر» را بازشناسی کند و بداند که آزادی به نحو برون ذات و عینی واقعیت دارد. به عقیده هگل هیچ اخلاق انضمامی سنتی که انسان را وادار کند که وظیفه محوله خود را به نحوی صوری دریابد و انجام دهد، نمی‌تواند چندان اعتباری داشته باشد.

مقاله سوم: دولت به‌مثابهٔ واقعیت معنای اخلاق: معمولاً گفته می‌شود که حق و اخلاق من حیث هو، برای هگل اهمیتی ندارند، زیرا او آنها را انتزاعی می‌داند و تنها در چارچوب واقعیت انضمامی دولت آنها را مؤثر تلقی می‌کند. البته باید دانست که هگل وقتی که مفهومی را انتزاعی می‌نامد، منظور او این نیست که آن الزاماً نادرست و بی‌اعتبار است، بلکه نظر اصلی او نشان دادن ضرورت ارتقای آن«صورت عقلی» است که ما در «مفهوم انتزاعی» با آن سروکار پیدا می‌کنیم. آنچه مسئلهٔ اخلاق صرف را برای هگل، نامشخص و مشکل می نماید، همین است که این مشکل را ما به عینه و بلافاصله در نمی‌یابیم و تصور می‌کنیم که در مورد آن به نظریه‌پردازی‌های مختلف باید اکتفاء کنیم. به‌هرترتیب امروزه نیز گفته می‌شود که حیات اخلاقی به معنای دقیق کلمه ممکن نیست، مگر اینکه آن، نسبت به نوعی نظام ارزشی مطرح شود، یعنی نظامی که نسبت به آن،

حالت ماتقدّم دارد و در مورد اثبات و یا نفی کل آن، به تمامه نمی‌توان موضع گرفت. منظور اینکه انسان تنها درمقام یک مفهوم محض انتزاعی مطرح نیست بلکه بیشتر انسان‌ها با ممیزات و اوصاف خاص خود مطرح‌اند. البته آزادی و اختیار واقعی برای هیچ انسانی تحقق نخواهد داشت مگر اینکه او در یک جهان عقلی و در سیر تاریخی خود، سازمان یافته باشد، یعنی در خانواده، در جامعه و در دولت قرار گرفته باشد و با افراد کار روزانه خود در ساختار درونی آن مشارکت کنند. از این لحاظ کار به‌منزلهٔ واسطه و میانجی میان انسان و طبیعت در نظر گرفته می‌شود.

هگل بر این اساس، بیان می‌دارد که دولت، واقعیت ملموس معنای اخلاق است؛ آن عین روح اخلاقی است، آن هم به عنوان اراده‌ای که حالت مُنزَل دارد و به خودی خود روشن است، یعنی جوهری که براساس خود و متکی به خود، به تفکر می‌پردازد و دست به عمل می‌زند. دولت به‌منزلهٔ اراده جوهر، واقعیتی است که به‌صورت بنیادی از شعور جزئی به شعور کلی ارتقاء یافته و معقول شده است. از آن پس، دیگر این وحدت جوهری به خودی خود هدف تلقی می‌شود و در آن، آزادی در عالی‌ترین درجه بروز می‌کند، یعنی به هدف نهایی خود می‌رسد و واجد درست‌ترین حقوق برای افراد می‌شود و در نتیجه وظیفه اصلی و نهایی هریک از این افراد، مشارکت داشتن با دولت تلقی می‌شود. منظور اینکه اگر معنای اخلاق در خانواده و در جامعه بالقوه وجود دارد، در دولت است که اخلاق به‌مثابهٔ تفکر عینی آشکار می‌شود. دولت به عقلانیت اتکاء دارد و در واقع شعور جزئی افراد، تنها در مشارکت آنها با حیات دولت به کلیّت ارتقاء می‌یابد و آن همان چیزی است که می‌توان آن را اراده آزاد و سالم افراد نامید، بدون اینکه کوچک‌ترین جنبه عرفانی و یا اقنومی[1] پیدا کرده باشد. دولت در احساس وطن‌پرستی شهروندان خود، واقعیت پیدا می‌کند، همان‌طور که شهروندان تحقق آزادی خود را در دولت می‌بینند. فقط دولت می‌تواند اهداف کلی و آگاهانه داشته باشد و دولتی که عقل را در نهاد خود متحقَّق می‌کند، در واقع منشأ تعقل و آزادی شهروندان خود نیز خواهد بود.

از سوی دیگر شاید هیچ چیز به اندازه رابطه دولت و دین نمی‌تواند نظر هگل را بهتر بیان کند. ادعا می‌شود که دین واجد کلّ حقیقت است و همه چیز در نهایت در دادگاهی

---

1 . Hypostase

براساس ضوابط دینی روشن خواهد شد و آن دادگاه اُخروی است که در دنیای خاکی، هیچ قاضی و داوری نمی‌تواند جایگاه آن را بگیرد، با اینکه البته تشابه دین و اخلاق نیز محرز است. با این‌حال مسلم است که نظام حقوقی هگل، مبتنی بر دین نیست، با اینکه او همیشه خود را مسیحی تلقی کرده و سعی داشته است که به‌صورتی ثابت کند که افکارش معارض با مسیحیت ـ حداقل از نوع پروتستان آن ـ نیست. معمولاً به لحاظی گفته می‌شود که مسیحیت دین حقیقت و آزادی است، ولی هگل قبول ندارد که می‌توان حقیقت و آزادی را به دو نحو در نظر گرفت، یعنی یکی براساس دین و دیگری براساس نوع نظام دولتی که مسیحی نباشد. اما در واقع انعکاس این دو حقیقت مجزا را در یکدیگر نمی‌توان انکار کرد. به نظر هگل دین رابطه‌ای با امر مطلق دارد، آن هم تحت صورت عاطفی که در وفاداری بر«ایمان» انعکاس می‌یابد و حالت درون ذات پیدا می‌کند. در صورتی که دولت به لحاظ محتوائی، وحدت آزادی عینی و برون ذات را تأمین می‌کند، یعنی وحدت اراده جوهری و امر کلی و وحدت آزادی درون ذات را که نزد شخص وجود دارد. آزادی در نهایت به‌صورت ملموس و انضمامی، همان مطابقت دادن اراده با قانون است، آن هم از این لحاظ که قانون به‌هرترتیب معقول است و اراده شخص را عقلانی می‌کند و همچنین از آن حیث که به عنوان اصل در تفکر، برای همه شهروندان معتبر شناخته می‌شود. همان‌طور که دولت و حقوق شهروندان، به‌وسیلهٔ قانون مشخص می‌شود، به‌همان دلیل شهروند نیز اخلاقاً الزام پیدا می‌کند که از کوته‌فکری، تزویر و ریا خودداری کند. وقتی گفته می‌شود که آزادی سیاسی صرفاً در محدوده عقل مقبول است، منظور این است که دولت امری را که مخالف عقل باشد و نزد همگان احتمالاً کلیت نیابد، نمی‌تواند به رسمیت بشناسد. با رضایت[1] شهروندان عاقل،گویی دولت نیز خواه ناخواه منشأ عقل و آزادی می‌شود. چنین دولتی باید به‌گونه‌ای براساس عقل و آزادی سازمان یابد تا قوانین آن نیز عمیقاً ارزشمند و ارزش ساز شوند و شأن موجودیت انسان را تضمین و حفظ کنند.

مقاله چهارم: قانونگذاری: به معنائی می‌توان گفت که دولت مورد نظر هگل بر تعقل و آزادی ابتناء دارد و در جهت تحقق همین جنبه‌ها فعال و در کار است. به نظر اِریک وی، هگل در سال‌های میان ١٨١٥ تا ١٨٢٠، در منطقه پروس، امکان تحقق

---

1 . Satisfaction

دولتی را که متمایل به آزادی است، تشخیص داده است؛ البته این مطلب به خودی خود قابل بحث است، زیرا پروس دوره فردریک گیوم چهارم و پروس دوره گیوم اول و بیسمارک که البته بعد از فوت هگل بر سر کار آمده‌اند، واقعاً دولت‌هایی نبوده‌اند که به آزادی ابتناء داشته باشند. هگل در واقع دولت‌های قدرتمند را تحسین و کاملاً صریح از این مطلب سخن می‌گفته است؛ او از جهتی قدرت را زیر بنای عقل و آزادی می‌دانسته است. نظر اصلی او توجه دادن به دولت سلطنتی بوده که براساس نوعی قانونگذاری صحیح سازمان یافته بوده است. این دولت می‌بایستی غیر دینی و غیر متمرکز باشد، خاصه به لحاظ اقتصادی و تجاری، در واقع منظور او نوعی دولت کاملاً جدید بوده است که احتمالاً در عصر معاصر هم مشابه‌های آن وجود دارد.

از طرف دیگر در مورد قانونگذاری باید گفت که چنین چیزی هیچ‌گاه ابتدا به ساکن به وجود نمی‌آید و هیچ قانونگذاری بدون امکانات لازم قبلی قوام و دوام نمی‌گیرد. انسان‌ها همیشه در جوامع سازمان یافته زندگی کرده و قوانین ـ به هر درجه‌ای از درجات که تصور شوند ـ قبل از هر نوع نظریه و اصول قرارداد نظری، وجود داشته است. به نظر هگل دولت‌های جدید، ماهیتاً با امپراتوری رومی فرق دارند. در امپراتوری رومی ـ بدون اینکه بخواهیم در اینجا از بردگان که فاقد حقوق هستند صحبت بکنیم ـ شهروندان صرفاً طبق نظر امپراتور آزاد شناخته می‌شده‌اند و تحقق واقعی این آزادی تنها نزد خود امپراتور قابل تصور بوده است؛ در صورتی که دولت‌های جدید را نمی‌توان بدون شهروندان، سازمان مستقلی به حساب آورد: در واقع سازمان رسمی دولتی همان شهروندان‌اند. اگر ما در نظرگاه هگل من حیث‌المجموع دقت کنیم، خواهیم دید که در آن مفهوم رضایت شهروندان، اهمیت بسیار زیادی دارد، زیرا به هر نحوی که باشد شخص باید بتواند خود را متعلّق به دولت بداند و اطمینان داشته باشد که حق او براساس قانون کاملاً محفوظ است. هگل با توجه به اینکه دولت موظف و متعهد است آزادی معقول شهروندان را تضمین کند، سعی دارد تشکل انضمامی دولت را گسترش دهد. یعنی از آنجا که خواست اشخاص جزئی به سبب قدرت دولت تحقق می‌یابد، پس به‌همین دلیل شهروندان نیز باید وظایفی به عهده بگیرند و در حسن انجام مسئولیتی که به آنها مُحوّل شده کوشا باشند. ولی هگل مرجع تصمیم‌گیری را در نهایت به عهده سلطنت می‌گذارد که البته با مشورت کامل با

هیأت وزراء انجام می‌گیرد. نظر هگل به نظام استبدادی معطوف نبوده است، زیرا معمولاً استبداد بیشتر در اثر عدم رعایت قانون به معنای یک اصل کلی و قابل تعمیم به وجود می‌آید و آن حتی می‌تواند کاملاً در نظام سلطنتی نیز دیده شود، یعنی زمانی که منشأ قدرت، تصمیمات بی‌وجه شخص واحدی که پادشاه نامیده شود، قرار گیرد و او خواست معقول مردم را غیر قانونی قلمداد کند و در نتیجه دولت او صرفاً جنبه زورگویی[1] پیدا کند. در مورد موروثی بودن مقام سلطنت نیز هر طور که فکر کنیم، اعم از اینکه آن را بپذیریم یانه، آنچه در هر صورت نباید فراموش کرد، این است که دولتی که مظهر شخصی نداشته باشد، به سهولت نمی‌توان واقعیت آن را اصیل تلقی کرد.

از سوی دیگر به نظر هگل نمی‌توان تنها گفت که دولت مدافع جامعه به معنای رایج کلمه است، زیرا اصلاً هیچ دولتی بدون جامعه معنی ندارد و تنها در بطن جامعه‌سازمان یافته‌ای ممکن است که بتوان صورت معقولی از دولت را نیز تصور کرد. هرگاه در جامعهٔ مشخص و معینی، هریک از اشخاص در جهت حفظ واقعی آزادی معقول خود فعالیت کند، همین، تحکیم همه جانبه را به دنبال خواهد داشت و نشان بارزی از قدرت دولت حاکم بر آن جامعه خواهد بود. با این‌حال به نظر هگل در یک جامعه جدید، هیچ‌گاه رابطه شخصی و بی‌واسطه‌ای با دولت به وجود نمی‌آید و برخلاف نظر روسو، رابطه آنها به لحاظ اجتماعی همیشه جنبهٔ با واسطه‌ای خواهد داشت.

البته اریک وی در این مقاله، با بحثی که درباره رابطه شهروندان و دولت عنوان کرده است، در ضمن متذکر می‌شود که در آن عصر هگل نمی‌توانسته است در این رابطه به اهمیّت مطبوعات پی برده و توجه کرده باشد که در هر صورت از طریق مطبوعات، بیان مستقیم نظرهای متفاوت و یا حتی مخالف اعم از مخرب یا سازنده مقدور است. به عقیده او، نظر عمومی تنها می‌توانسته در انحصار جامعه باشد که خود در عین حالی که از حکومت جداست، باز با آن نوعی رابطه متقابل دارد.

مقاله پنجم: اوصاف دولت جدید: اریک وی به معنائی، نظر اصلی خود را در مورد فلسفه حق هگل با گفتن اینکه او الزاماً یک فیلسوف در خدمت دولت پروس نبوده، بلکه به‌طور کلی او را باید یک فیلسوف دولت جدید تلقی کرد، می‌خواهد مؤلفه‌های

---

1 . Ochlocratie

مختلف نظر خود را در مورد فلسفه حق هگل، جمع‌بندی کند. او نشان می‌دهد که هگل کاملاً با ملی‌گرایی به سبکی که در پروس آن عصر رایج بوده، مخالفت کرده و بیشتر خواسته است، صورت عقلی آزادی و امکان تحقق آن را در دوّل جدید نشان دهد. هگل با اینکه نزد دوّل جدید اشاره به اهمیّت ارتش و سازمان‌های نظامی کرده ولی روی‌هم‌رفته، ارتش را به‌صورت زیربنایی در سازمان‌هایی که موجب قوام عقلی دوّل می‌شود، دخیل ندانسته است. گویی روند تاریخی که در تحقق بالفعل یک دولت اهمیّت دارد، بعد از استقرار آن دولت، عملاً به پایان می‌رسد و دیگر کار موثری از آن ساخته نیست و آینده آن نیز بعداً بسیار ملال‌برانگیز می‌نماید. در واقع به نظر هگل یک جریان تاریخی از آن حیث که از طریق آن، دولتی حیات می‌یابد، الزاماً واجد اهمیّت نیست، بلکه نفس دولت است که عمیقاً یک جنبهٔ صیرورت پذیر دارد و خواه ناخواه مصداق اصلی جریان تاریخی می‌شود. همچنین فراموش نباید کرد که دولت‌ها برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شود، مطلق نیستند؛ اخلاق شخصی و ارزش‌هایی که برملا می‌سازند، می‌توانند همچنین حائز اهمیت زیادی باشند. به‌همین دلیل به نظر هگل هنر، دین و علم کلی یعنی فلسفه جلوه‌هایی از امر متعالی را در این جهان خاکی متجلی می‌سازند که به خودی خود اهمیت آنها کمتر از خود دولت‌ها نیست.

از طرف دیگر با توجه به گفته‌های هگل، نظر خواننده الزاماً به نوعی سیاست بین‌المللی جلب می‌شود، ولی عجیب اینجاست که گویی به عقیده او، این سیاست عملاً غیراخلاقی است و یا در هر صورت در شرایط انضمامی جهان امروز چنین است. شاید بر این اساس گروهی تصور کنند که هگل طرفدار اجحاف و زورگویی و یا در سطح کلی جهان و سیاست بین‌المللی، دشمن اخلاق است و به‌گونه‌ای به مانند هابس، انسان را برای انسان گرگ می‌داند. او البته، هیچ‌گاه مثل هابس و یا حتی روسو به نحو تام به حالت طبیعی بشر قبل از هر نوع قانون و قرارداد اعتقاد نداشته است ، اما به‌هرحال به لحاظ بین‌المللی تصور نمی‌کند که میان دوّل موجود بتوان واقعاً چنان قانون عادلانه اخلاقی را برقرار ساخت که از هر لحاظ رضایت‌بخش باشد. آشتی میان ملل، عملاً به سهولت تحقق پیدا نمی‌کند و به مانند عالم طبیعی، خشونت هم‌چنان میان آنها برقرار می‌ماند. دوّل ملی نیز که حاکم‌اند، قادر نیستند کاملاً مسائل انسانی و نیازهای اخلاقی آنها را جوابگوی

باشند، زیرا به‌هرحال دولت که اصولاً باید قوی‌تر از جامعه باشد، اغلب عملاً از آن ضعیف‌تر است؛ عشق به آزادی هنوز نتوانسته است مردم را از نیازهای روزمره آنها فراتر برد.

البته نباید به هگل اعتراض کرد زیرا در عصری زندگی کرده که از آن زمان تا به حال حوادث زیادی رخ داده و مسائل کاملاً به نحو دیگر مطرح شده است. همچنین ضمن بازنگری دقیق افکار هگل، باید دانست که تاریخ برای او معنای بسیار عمیقی داشته و آن به‌هیچ‌وجه کمتر از معنای طبیعت نبوده است: به عقیده هگل برای فهم مسائل انسانی و فرهنگی، این نکته را به‌هیچ‌وجه نباید به دست فراموشی سپرد، زیرا در واقع تاریخ نشانگر نوعی روح فعال و تأثیرگذار[1] است و نمی‌توان آن را از حرکت بازایستاده تلقی کرد. البته روح در تاریخ به خشونت عمل می‌کند که به لحاظی از طریق آن، واقعیت روزمره نفی می‌شود ولی از رهگذر آن امکان تحقق تدریجی آزادی فراهم می‌آید.

البته فهم تاریخ براساس واقعیت تاریخی صورت می‌گیرد، ولی در هر صورت عاملی که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد، همان روح است و نمی‌توان آن را نوعی اسطوره تخیلی تلقی کرد. انسان عمیقاً نیازمند است نفس تاریخ را گسترش دهد؛ البته این نیاز خاص در تقابل با نیازهای طبیعی به وجود می‌آید و آنها را تحت شعاع قرار می‌دهد. این نیاز خاص صرفاً به انسان تعلق دارد و آن براساس نوعی ضرورت عقلی شکل می‌گیرد که به معنائی خود انسان، آن را ابداع کرده و بدان پای‌بند شده است. هگل به خوبی فهمیده است که انسان عصر جدید می‌خواهد جامعه را متناسب با ابعاد شأن فرهنگی خود بنیان نهد و از این لحاظ کاری که به عهده دارد و آن را انجام می‌دهد، عمیقاً ذات حیات او را جلوه‌گر می‌سازد.

اِریک وی در خاتمه بحث خود، با تأکید بر اینکه هگل خواسته است در کتاب *فلسفه حق* به لحاظی چهره زیربنایی دولت جدید را ترسیم کند، بیان می‌دارد که نظر اصلی او آشتی دادن انسان با کلیّت معقول سازمان‌های انضمامی دولت جدید بوده است و منظور او را از معقولیت، باید همان لزوم حفظ مالکیت فردی به‌منزلهٔ گسترش اراده سالم اشخاص در جامعه دانست. او همچنین تأکید بر لزوم خانواده به عنوان احساس اعتماد متقابل میان

---

1 . Esprit agissant

اعضاء آن داشته و خواسته است اخلاق را به عنوان معبد غیر قابل تجاوز به حریم وجدان و سنت ملی تلقی کند و توجه دهد که آن در واقع جوهره حیاتی انسان در جهت استحکام همه جانبه فرهنگ اوست. از این لحاظ گویی دیگر دولت حاکم بر انسان نیست بلکه انسان است که به‌صورت محض به آینده تعلق دارد و علی‌رغم دولت اما در بطن آن، به مرور آینده خود را سامان می‌دهد، آن هم نه با هدف رسیدن به قدرت و احتمالاً زورگویی و تحکم، بلکه با هدف صرف آزادی عقلانی و ارزش نامتناهی شخصیت نهایی خود. به عقیده اِریک وی ، هگل خواسته است تحقق دولت جدید را توجیه کند و مصداق بالقوه آن را در دوره خود، همان دولت پروس به تصور درآورد، یعنی دولتی که در حدّ خود به مرحله‌ای از آگاهی در شناخت صیرورت صورت عقلی آن نایل آمده است. اِریک وی تصور می‌کند که هر نوع دنیای جدید تنها زمانی ظهور پیدا می‌کند که مراحل تحقق پذیری خود را سپری و منتفی کرده باشد. در سنت هگلی ـ همان‌طور که می‌دانیم ـ پرنده حکمت تنها در شامگاهان به پرواز در می‌آید و اوج می‌گیرد، یعنی فلسفه تنها می‌تواند امور خاکستری را بر روی زمینه خاکستری ترسیم و نمایان سازد و بَس. به‌هرحال هر زمان که نوبت به فلسفه می‌رسد، دیگر صورت حیات موجود فرسوده و پیر شده است و فلسفه قادر نیست آن را دوباره جوان سازد، بلکه تنها می‌تواند صورتی از آن را مشخص و احتمالاً قابل فهم کند.

در انتها لازم به گفتن است که اِریک وی، یک نوشته کوتاه نیز ضمیمه کتاب خود کرده که در آن، مطالبی نیز درباره نظر مارکس در مورد کتاب *فلسفه حق* هگل آورده است که از تلخیص آن در اینجا صرف‌نظر می‌کنیم.

منبع واحد به زبان فرانسه:

Weil (Eric):Hegel et l'Etat
Cinq conférences
Vrin- Paris 1974

چند نکتهٔ نهایی

در انتهای کتاب شاید بتوان برای تأکید ـ و نه الزاماً تکمیل ـ افزون بر مطالبی که در مقدمه ذکر شد چند نکته دیگری را نیز ـ که شاید نهایی هم نباشند ـ اضافه کرد. این نکات ناگزیر تا حدودی جنبهٔ تکراری دارند و این کار همواره ملال‌انگیز است و بیشتر اوقات جنبهٔ توضیح واضحات دارد. در واقع، یکی از مشخصات اصلی فلسفه همین است که آنچه را معمولاً واضح می‌دانیم ـ ولی لزوماً چنین نیست ـ از نو مورد پرسش قرار می‌دهد و می‌خواهد بداند که در اصل چه چیزی واضح است و چه چیزی چنین نیست. شاید به‌همین سبب بوده که از زمان فیثاغورس به بعد فلسفه را بیشتر حُب حکمت دانسته‌اند نه خود حکمت. نفس این تعریف نیز به توضیح نیاز دارد: مفهوم حکمت مستلزم انطباق نظر با عمل است و به‌همین دلیل در ابتدا باید فلسفه را جستجوی دانش و عین دانشجویی دانست تا از این رهگذر بتوان امیدوار بود که به‌مرور حکمت تحقق پذیرد و عینیّت لازم را به دست آورد، زیرا شاید بتوان حکمت را کمال دانش و نهایت دانشجویی در نظر گرفت، ولی جستجوی دانش نزد انسان هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و بیشتر همین ادامهٔ تحقیق و حفظ استمرار آن است که باید مورد نظر باشد. حتی می‌توان گفت که آنچه در فلسفه جستجو می‌شود انحصاراً نحوهٔ اِعمال مفاهیم عقلانی به داده‌های خارجی نیست، بلکه نفس عقل و امکانات ناشناختهٔ آن نیز مورد نظر است. البته این به آن معنی نیست که هیچ‌گاه نباید شناخته‌ها را زیر سؤال برد و یقینی را که به دست آمده همواره دور از هر نوع شک و تردید قلمداد کرد. برعکس، در فلسفه، حتی اصول رایج ذهنی را می‌توان مورد پرسش قرار داد و حدّاقل براساس شک مبتنی بر روش ـ از نوعی که مثلاً دکارت به آن

توجه داشته است ـ دربارهٔ آن تأمل و جستجوی بیشتری کرد تا اولین یقین ـ حتی اگر فرضی باشد ـ حاصل آید.

در هر صورت، به نظر نگارنده، فلسفه را باید عمیقاً جدی گرفت و با اینکه هیچ‌گاه به‌تمامه نمی‌توان با نتایج حاصل از افکار فلاسفه موافق یا الزاماً مخالف بود، خواه منظور فیثاغورس باشد و خواه هگل، ولی در عین‌حال نمی‌توان فراموش کرد که انسان به سبب تفکر خود انسان است و اصیل‌ترین فعالیت او همین تأمل و تفکر اوست. وقتی که فعالیت ذهنی انسان ـ بنا به گفتهٔ هگل ـ جنبه‌های درون‌ذات و برون‌ذات را یک‌جا انعکاس می‌دهد عالی‌ترین تجلیات روحی خود یعنی هنر و دین را به منصهٔ ظهور می‌رساند. اگرچه فلسفه مانند هنر و دین موجب رضایت کامل انسان نمی‌شود و به‌تمامه جوابگوی مشکلات و ناآرامی‌های روحی او نیست، ولی همواره وی را نسبت به تحقیقات احتمالی بعدی کنجکاو، آماده و شایق نگه می‌دارد و مشوّق دائمی عامل جویندگی روح انسان باقی می‌ماند و همین اهتمام همه‌جانبه امکان پیشرفت و تعالی انسان را فراهم می‌آورد. از این لحاظ، فلسفه در صف اول تحقیقات علمی قرار می‌گیرد و ضابطه‌ای برای تشخیص درجهٔ طروات و نشاط روح انسان می‌شود.

فلسفه الزاماً در محدودهٔ زمانی که ما را از هگل و او را از فیثاغورس جدا می‌کند، قرار ندارد و به نحو ماهوی در دو جهت ابتدایی و انتهائی، بسیار فراتر از آنچه ما تصور می‌کنیم، می‌رود. به‌عبارت دیگر، به همان دلیلی که نمی‌توان فیثاغورس را اولین فیلسوف دانست، هگل یا هر متفکر جدیدتر دیگر را نیز نمی‌توان آخرین آنها تلقی کرد. گویی، نفس تفکر نسبت به اراده و خواست فلاسفه مستقل است و هیچ‌یک از آنها امکان مهار کردن کامل آن را ندارد. فیلسوف هر چقدر هم افکار بکر و بدیع داشته باشد خواه‌ناخواه به سنّت معینی تعلق دارد و به نحوی براساس افکار اسلاف خاصّی که برای خود انتخاب کرده است، قادر به تأمل و تفکر می‌شود. در عین‌حال، همواره افق وسیع‌تری از محدودهٔ گفته‌های خود را به روی عالم بشری باز می‌کند و به‌طورکلی موجب بسط و توسع ذهن انسان می‌شود و احتمالاً موادّ جدیدی برای آینده‌سازی در اختیار او قرار می‌دهد؛ آینده‌ای که چه‌بسا خود او قادر نبوده به‌درستی آن را به تصور درآورد و خط سیرش را ترسیم کند.

اگر آینده‌ای که جنبهٔ طویل‌المدت دارد در تمام جزئیات خود مشخص شود دیگر آینده نخواهد بود و به صورت کلیشهٔ ثابتی از گذشته درخواهد آمد.

به لحاظ دیگر، شاید بتوان گفت که ابتدا و انتهای فلسفه فقط در سرّ وجودی انسان نهفته است و برحضور خاصّ انسان در این جهان دلالت می‌کند، ولی با این‌حال اگر بتوان فلسفه را همراه نوعی حیرت تصور کرد، باز این حیرت را به‌تنهائی ـ برخلاف آنچه گاهی گفته می‌شود ـ نه آغاز فلسفه و نه احتمالاً نهایت آن می‌توان دانست. برای اینکه بتوان فهمید چه چیزی واقعاً حیرت‌انگیز است باید ذهن مراحل اولیهٔ زیادی را طی کرده باشد. در سنّت فکری هگل، حیرت ممکن است مرحله‌ای از بحران روحی و شعور اندوهبار باشد و بر نوعی بیگانگی با خود و محیط زیست یا اجتماعی انسان دلالت کند. در هر صورت، حیرت جنبهٔ انطباقی ندارد و گاهی حتی صیانت ذات را زیر سؤال می‌برد. ولی اینکه حیرت تشدید و بحرانی می‌شود از این جهت نیست که نمی‌تواند نیاز انسان را به تفکر دریابد و با آن همراه شود، بلکه از این لحاظ است که حیرت، اندکی مانند شک، به‌صورت تعلیق حکم درمی‌آید. حیرت را در حدّ بحرانی شاید بتوان علامتی از شکست تفکر دانست ولی نه خود تفکر. آنچه گاهی یأس فلسفی نامیده می‌شود اصلاً جنبهٔ فلسفی ندارد. فلسفه به‌عنوان فلسفه صرفِ امید است، آن هم امیدی که در مقابل یأس سرسختانه و با واقع‌بینی استقامت می‌کند و اگر در کوتاه‌مدت نتواند بر آن فائق آید برای کشف امکانات جدید فعّال و درکار باقی می‌ماند؛ این به‌خوبی نشان می‌دهد که جویندگی برای فلسفه جنبهٔ ذاتی دارد. بر این اساس، می‌توان گفت افرادی که عجولانه و البته ناآگاهانه، گویی از تجسس و تحقیق و حتی از طرح درست مسائل واهمه دارند، بلافاصله آنها را مصادره به مطلوب می‌کنند و با تکرار قاطعانهٔ «می‌دانم، می‌دانم!»های متداول در جهت حفظ رضایت درونی خود مخاطب را به سکوت وامی‌دارند و به معنائی از حقیقت و فرهنگ پی نبرده‌اند. البته آنان گاهی از تجسس و پژوهش دم می‌زنند، ولی درباطن هر نوع ممارست در این امر را ناسالم اعلام می‌کنند، زیرا از این رهگذر وقتی دانسته‌های سطحی آنها در معرض خطر قرار می‌گیرد، بدون اتلاف وقت به رکود ذهنی خود پناه می‌برند. این نوع «می‌دانم، می‌دانم»های قاطعانهٔ آرام‌بخش به روی هم انباشته می‌شود و در نهایت به «می‌دانم» واحد و کلّی و مسلمی می‌انجامد که در آن بر سکون صحّه گذاشته می‌شود و هر نوع

تلاش اضافی عبث و غیرمعقول اعلام می‌گردد. درواقع، آنها عملاً به آن چیزی تحقق می‌بخشند. که به درستی همان «انحطاط فرهنگی» نامیده می‌شود.

برای جلوگیری از این انحطاط، حداقل به لحاظ فلسفی، باید ضمن شناخت دقیق مسائل و موضوعات مشترک در فلسفه‌های ایرانی ـ اسلامی و فلسفه‌های غربی، که به‌طور مسلم بسیار بیشتر از آن است که در وهلهٔ اول تصور می‌شود، از نو به بررسی پرداخته شود. افزون بر اشتراکات تاریخی ریشه‌ای در سنت‌های یونانی و رومی، تأثیر فلاسفهٔ بزرگ مسلمان را نیز نمی‌توان در تحول فکری متفکران مسیحی در قرون وسطی دست کم گرفت. به‌عبارتی، نمی‌توان تأثیرپذیری افرادی چون آلبرت کبیر[1] و طوماس اکوینی[2] و متفکرانی چون راجرز بیکن[3] و دونس اسکوتوس[4] را، که هر یک به نحوی از اسلاف فکری علوم و فلسفه‌های جدید غرب به شمار می‌روند، از فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد و بسیاری دیگر فراموش کرد. در عین‌حال، بعضی از متفکران جدیدتر نیز به تفکر ایرانی ـ اسلامی نظر داشته و در حدّ خود در تحولات فرهنگی غرب مؤثر بوده‌اند و باید مورد بازنگری قرار بگیرند.

از جهت دیگر، می‌توان نشان داد که استقلال تفکر عقلی به انحای مختلف در میان مسلمانان بسیار زودتر از متفکران غربی تحقق پیدا کرده است. در این سنّت‌ها فلسفه صرفاً با معقولات ثانویه ـ اعم از منطقی یا فلسفی ـ سر و کار دارد و می‌شود تصور کرد که این اعتقاد به زبان ساده‌تر بیان این نکتهٔ مسلّم است که عقل ما در این نوع قلمروها نباید به داده‌های خارجی اکتفا کند، بلکه باید مستقلاً به تحقیق و تفحص بپردازد و در غیر این صورت نمی‌توان واقعاً صاحب‌نظر شد. این اعتقاد را به لحاظی می‌شود ریشهٔ فکری کلیهٔ عقلی‌مسلکان غربی در عصر جدید دانست. اگر عقل مستقل از ظواهر و نگاه سطحی می‌تواند دریافت ریشه‌ای داشته باشد، پس ذهن همواره باید در جستجوی مقوّمات بنیادی و امکانات احتمالی خود باشد و شرایط ماتقدّم فعّالیّتش را بشناسد و به‌همین دلیل فلسفه

---

1. Albert le grand (1193-1280)
2 . Thomas d' Aquin (1223-1274)
3. Bacon (R.) (1214 -1294)
4. Duns scot (Jean) (1270-1308)

نمی‌تواند فقط به اِعمال اصول ثابت شناخته‌شده و یا صرفاً فرض‌شدهٔ خود اکتفا کند، بلکه عمیقاً باید در جهت گسترش مقومّات و امکانات خود فعّال و درکار باشد و تعقل را به‌منظور توسع آن به کار ببرد. همچنین نمی‌توان فراموش کرد که بعد از دورهٔ تجدید حیات فرهنگی، یعنی در عصر جدید، در مکتب‌های فلسفی غرب مقدمات و اهدافی کاملاً غیر از آنچه در قرون وسطی و در فلسفه‌های شرقی بوده است، مورد نظر قرار گرفته و توجه به علوم جدید و حتی صنایع ـ جز مواردی که شاید یکی از آنها همان فلسفهٔ هگل باشد ـ جنبهٔ زیربنایی پیدا کرده است. در این نحله‌ها متفکران نه می‌خواهند و نه قادرند استقلال و اصالت فکری خود را به نحو همه‌جانبه در مقابل علوم جدید حفظ کنند. با این‌حال، به نظر می‌رسد که دقت در همین نکات و فهم تفاوت‌ها برای ارزیابی هریک از آنها اهمیّت زیادی دارد و می‌تواند امکان تفسیرها و گرایش‌های جدیدی را به نحو بدیع فراهم آورد و مورد استفاده قرار دهد. منظور اینکه در هیچ نوع از فلسفه نباید کلیشه‌وار و تقلیدی به تفکر پرداخته شود، چه در این صورت فلسفه اصالت خود را از دست می‌دهد و دیگر قادر به تحرک و توانمندی ذهن نیست و در نتیجه همیشه در حاشیهٔ مسائل اصلی باقی خواهد ماند و فعالیّت آن عبث و بی‌اعتبار به نظر خواهد رسید. امروزه، برای استفادهٔ بهتر اصولی و مفید از سنّت‌های فلسفی ایرانی ـ اسلامی، به جای اصرار لفظی در اهمیّت آنها ـ که در هر صورت هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن باشد ـ باید امکان رشد و تعالی واقعی این‌سنت‌ها را فراهم آورد. این کار در شرایط کنونی ایران و جهان ناگزیر براساس و مقایسهٔ این سنت‌های فلسفی با جریانات فلسفی غربی ممکن است که آن نیز صرفاً براساس شناخت دقیق و عمیق آن دو حاصل می‌شود و از فرض برتری یکی نسبت به دیگری نتیجهٔ مطلوبی به دست نخواهد آمد. تحریف فلسفه‌های غربی و تخطی از موازین دقیق دانشگاهی و «آکادمیک» به منظور ـ ظاهراً ـ دفاع از فلسفه‌های ایرانی ـ اسلامی نه تنها نتیجهٔ لازم را ندارد، بلکه عملاً موجب نقض غرض می‌شود و به تحریف کامل هر دو سنّت می‌انجامد و تفکر را نیز به تباهی می‌کشاند.

با توجه به نکاتی که به‌اختصار ذکر شد، در انتهای کتابی که به «افکار هگل» اختصاص داده شده است شاید بی‌مناسبت نباشد که سهم فلسفهٔ هگل را در کل فرهنگ انسانی و نیز نظر خود را در مورد آن به‌اجمال بیاوریم. نگارنده ضمن آگاهی کامل از عمق

تفکر و نظام فلسفی این فیلسوف، برخلاف او، عقیده ندارد که بتوان عملاً کل واقعیّت را به منطق از هر نوعی که باشد، حتی اگر آن را دیالکتیکی بدانیم، مؤول کرد و یا اینکه بتوان به کلّ ذهنیات در واقعیّت تحقق بخشید. همان‌طور که در قسمت‌های مختلف این کتاب اشاره کردیم، همواره نوعی فاصله میان نظر و عمل باقی می‌ماند و همین بر ضرورت ادامهٔ تحقیق و بررسی دلالت می‌کند. شناسایی انسان در حرکت دائمی خود معنی پیدا می‌کند و آغاز و انتهای آن در گرو اراده و فعلی است که به آن توجه کامل پیدا کرده است و یا از پرداختن به آن صرفنظر می‌کند. مشکلات فلسفهٔ هگل البته به منتفی شدن افکار او منجر نمی‌شود. این مشکلات صرفاً به فلسفهٔ او تعلق ندارد، بلکه تا حدودی هم از مشکلات انسانی ما و از محدودیت‌هائی که به‌ناچار با آنها روبه‌رو هستیم، ناشی می‌شود. فلسفهٔ هگل را مثل هر فلسفهٔ بزرگ دیگری باید دقیقاً خواند و جایگاه آن را در دانشگاه‌ها محفوظ نگه‌داشت. همچنین نباید فراموش کرد که هگل صرفاً یک استاد دانشگاهی بوده و از افکار خود بیشتر در تعلیمات رسمی استفاده می‌کرده است. شاید با تأمل در افکار او و مقایسهٔ آنها با بعضی از افکار متفکران و متکلمان ایرانی ـ اسلامی بتوان امکانات جدیدی برای غنی‌سازی ذهن و فرهنگ انسانی فراهم آورد. در هر صورت، همان‌طور که بارها اشاره کرده‌ایم، هگل نه آغاز فلسفه است و نه پایان آن و ما تا عمیقاً معنای این مسئله را در مورد او و فلاسفهٔ دیگر اعم از غربی یا شرقی درنیافته‌ایم از افکار هیچ‌یک از آنها طَرفی نخواهیم بست و از جامعیّت شناخت و کاربرد عوامل فکری در گسترش همه‌جانبهٔ فرهنگ محروم خواهیم ماند.

در واقع، یکی از معضلات اصلی فرهنگی ما در دورهٔ معاصر عدم جامعیت شناخت و احاطهٔ زیربنایی به روح کلی حاکم بر مسائلی است که به‌ناچار در نظرگاه علمی و خاصّه فرهنگی با آنها روبه‌رو هستیم. چه‌بسا عملاً میل به همکاری در میان رشته‌های مختلف دیده نمی‌شود و حتی به ناحق تخصص فقط موقعی ملاک تبحر دانسته می‌شود که شخص متخصص خود را جدا و مستقل و بی‌نیاز از دیگران تصور کند و دامنهٔ رشتهٔ خویش را کارآمدتر از آنها بداند. البته از جهتی تخصص حرف اول را می‌زند ولی هرنوع تخصصی فقط در چارچوب زیربنای فرهنگ کلّی معنا پیدا می‌کند. امروزه به‌خوبی می‌توان نشان داد که نه‌تنها ذهن سالم در بدن سالم است، بلکه هر دو آنها، سلامت خود را از

محیط سالم می‌گیرند و برخلاف تصور رایج، سلامت یا بیماری فقط مسئلهٔ افراد نیست. آلودگی طبیعت و آلودگی فرهنگی و تعلیمات سطحی یعنی رواج سطحی‌انگاری خود سبب بیماری‌های گوناگون می‌شود. در هر صورت، فقط براساس وضع جسمانی شخصی نیست که اسباب سلامت تن و روان افراد فراهم می‌آید، بلکه بیشتر سلامت کلی محیط زیست و شرایط سالم اجتماعی و فرهنگی است که تعادل روحی یک قوم و در نتیجه سلامت افراد آن قوم را تضمین می‌کند.

فهرست اعلام

آثار دیگر مؤلف

- ***چند بحث کوتاه فلسفی***، تهران،ابوریحان ۱۳۴۸
- ***فلسفه‌ی نقادی کانت***، چ ۱ تهران، هما ۱۳۶۳ـ چ۲ تهران امیرکبیر ۱۳۷۸ ـ چ ۳ تهران، امیرکبیر ۱۳۸۰ـ چ ۴ امیرکبیر ۱۳۸۵ـ چ ۵ امیرکبیر ۱۳۸۸
- ***سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید***، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ـ چ ۲ـ تهران ـ نشرتاریخ ایران ۱۳۸۵
- ***درباره‌ی هگل و فلسفه‌ی او***، تهران، امیرکبیر چ ۱ ۱۳۷۰،چ ۲ ۷۷ ـ چ ۳ ـ تهران امیرکبیر ۱۳۸۵
- **نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب**، تهران ـ امیرکبیر چ ۱ـ ۱۳۷۳ ـ چ ۲ ـ ۱۳۷۸ ـ چ ۳ ـ ۱۳۸۵
- ***پدیدارشناسی روح برحسب نظرهگل***، تهران، علمی وفرهنگی، چ ۱ ، ۱۳۷۱ ـ تهران، علمی و فرهنگی چ ۲ ۱۳۸۰ ـ چ ۳، ۱۳۸۳
- ***فلسفه در قرون وسطی***، چ ۱ ، امیرکبیر، ۱۳۷۵ـ چ ۲ امیرکبیر ۱۳۷۹ـ چ ۳ ـ تهران امیرکبیر ۱۳۸۵ـ چ ۴ امیرکبیر ۱۳۸۷
- ***دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر***، تهران، سروش، ۱۳۷۶ـ چ ۲ ـ سروش ۱۳۸۸
- ***منطق از نظرگاه هگل***، تهران ـ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۷
- ***آشنائی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*** ـ تهران مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران ۱۳۷۹، چ ۲ ۱۳۸۴ـ چ ۳ ۱۳۸۹
- ***مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی*** ـ (کار گروهی)ـ تهران ـ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۹
- ***فلسفه و غرب*** (مجموعه مقالات) تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰
- ***ترجمه‌ی مقدمه‌ی «کربن» بر «المشاعر ملاصدرا»*** تهران، خردنامه ملاصدرا، ۱۳۸۱
- ***فلسفه‌ی تاریخ***، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۱ـ چ ۲ ـ تهران انتشارات سروش ۱۳۸۵، چ ۳ ـ ۱۳۸۸.
- ***دکارت و فلسفه او*** ـ تهران، انتشارات امیرکبیر۱۳۸۲ـ چ ۲ ـ تهران انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۵ـ چ ۳وچ ۴ تهران امیرکبیر ۱۳۸۷
- ***فلسفه وتجدد***، امیرکبیر ۱۳۸۵ـ چ ۲ ـ تهران انتشارات امیرکبیر۱۳۸۷
- ***افکار کانت*** ـ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۶
- **داستایفسکی** ـ تهران، هرمس ۱۳۸۷
- **فلسفه در آلمان** ـ تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۸
- **فلسفه و فرهنگ** ـ به کوشش محمدمنصور هاشمی ـ انتشارات کویر ـ چ ۱ ـ ۱۳۸۹
- **لایب‌نیتس و مفسران فلسفه او** ـ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ۱ ـ ۱۳۹۰

Hegel's Thoughts

Dr. Karim Mojtahedi



Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehran, 2011